في

# الفلسفة الإسلامية

## وصلاتها بالفلسفة اليونانية

---

تأليف


الدكتور

محمد السيد نعيم

أستاذ الفلسفة المساعد

في كلية أصول الدين

جامعة الأزهر

الدكتور

عوض الله جاد حجازي

أستاذ الفلسفة المساعد

في كلية أصول الدين

جامعة الأزهر


---


الطبعة الثانية

مزيدة منقحة


---

اهداءات ٢٠٠٢

د/ابراهيم محمد ابراهيم حريبة

القاهرة

في

# الفلسفة الإسلامية

## وصلاتها بالفلسفة اليونانية

تأليف

الدكتور

محمد السيد نعيم

أستاذ الفلسفة المساعد

في كلية أصول الدين

جامعة الأزهر

و

الدكتور

عوض الله جاد حجازي

أستاذ الفلسفة المساعد

في كلية أصول الدين

جامعة الأزهر

الطبعة الثانية

مزيدة منقحة



دار الطباعة المحمدية بالأزهر بالقاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

الحمد لله يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ، الذى بعثه الله فى الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ، ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، فأخرجهم من ظلمة الشك إلى نور اليقين ، وأرشدهم إلى الحق ، وهداهم إلى صراط مستقيم .

وبعد

فهذه دراسات فى الفلسفة تشتمل على التعريف بها فى مراحلها المختلفة ، وبيان سماتها فى كل مرحلة ، وذكر أشهر مفكريها مع شىء من التفصيل فيما يتعلق بالفلسفة اليونانية ، كما تشتمل على الفلسفة الإسلامية فى نشأتها وتطورها وتأثرها بنظم الإسلام ، وبالفلسفات القديمة التى سبقتها ، وخاصة الفلسفة اليونانية مع ترجمة لأشهر فلاسفة المسلمين ، وبيان مناهجهم وصفاتهم المشتركة ، وعرض لأهم آرائهم ، ومدى تأثرهم فيها بغيرهم من الفلاسفة

وقد توخينا فيها التركيز فى المادة والوضوح فى العرض ، حتى تكون سهلة المنال ، بعيدة عن التعقيد والغموض ، وأملنا أن تكون هذه الدراسات وسيلة يستعين بها طلاب الفلسفة على قراءات أكثر، ومطالعات أوسع وأعمق ، حتى يصلوا حاضرهم بماضى أسلافهم من حكماء المسلمين فى البحث والتنقيب ، والانتفاع بنعمة العقل ، وبذا يصلون إلى الحق والخير والجمال .

والله نسأل أن يمدنا بعونه ، وأن يسدد خطانا نحو الخير ، إنه نعم العون ، ومنه التوفيق والسداد ؟

المؤلفان

القاهرة فى { ٢٣ من جمادى الأولى سنة ١٣٧٩ هـ
الموافق ٢٤ من نوفمبر سنة ١٩٥٩ م }



# تمهيد

عندما وجد الإنسان على ظهر الأرض رأى هذا العالم الذى يحيط به ، وشاهد الأرض بمائها وحيوانها ونباتها وجمادها ، والسماء وما فيها من شمس تضيء ، وقمر ينير ، وكواكب تتلألأ فى الظلام ، وأدرك ما فى بيئته من رياح وأمطار . وما يتعاقب عليه من ليل ونهار ، ورأى أناساً يوجدون ثم يموتون ، وشاهد أنواعاً شتى من الحيوان والنبات منها ماينفع ومنها يضر ، وأحداثاً من الحياة تقع كل يوم فى محيطه ، منها مايسعده ومنها مايؤدى إلى شقائه .

فأثار ذلك كله فى نفسه الدهشة والاستغراب ، وحاول أن يتعرف علة كل شيء ، ومصدره الذى نشأ عنه ، ومصيره الذى يؤول إليه ، وعلاقة كل شيء بغيره ورغب فى الوقوف على حقيقة الأشياء التى تحيط به ، فأخذ يفكر فى ملكوت السموات والأرض ويسائل نفسه : لماذا كان هذا هكذا ولم يكن غيره ؟ ومن أين وجد ؟ وإلى أين يصير ؟

ثم أخذ يحاول الإجابة عن هذه الأسئلة بما يتفق مع خبرته وثقافته حينذاك ، ومنذ أن بدأ الإنسان هذه المحاولة قيل عنه : ( إنه يتفلسف ) ، وسميت هذه المحاولة : ( الفلسفة ) .

وعلى ذلك فمعنى الفلسفة بوجه عام : هو البحث فى حقائق الأشياء ، وعللها وغاياتها وعلاقة بعضها ببعض .

والتفلسف على هذا المعنى حظ مشترك بين جميع الناس ، فكل إنسان يفكر فى الكون ، ويحاول تفسيره وتعليل أحداثه ، وكل إنسان ينظر إلى الحياة نظرته الخاصة ويلتمس تفسيرها وتعليلها .

فهل لنا من أجل ذلك أن نصف كل إنسان بأنه فيلسوف ؟

نعم ، كان يمكن ذلك لو لم يصطلح الفلاسفة على خلاف ذلك ، فقد اصطلحوا على أن كلمة فيلسوف لا تطلق إطلاقا عاما على كل من يفكر ويتدبر ويحاول أن يتعرف حقيقة بعض الأشياء .

إنما الفيلسوف هو من وقف عقله وتفكيره على البحث عن الحقيقة أينما كانت ، وفى أى مظهر من مظاهر الكون تجلت معتمداً فى ذلك كله على التفكير الحر والمنطق الإنسانى الخالص .

وقد كان الإنسان فى أول عهده بالحياة يفكر فيما حوله حتى يستطيع أن يجلب لنفسه النفع ويدفع عنها الضر ، وحتى يكون أقدر على جمع القوت ، وتحصيل الضرورى من أسباب الحياة ، فلم تكن المعرفة حينذاك تقصد لذاتها أو لإشباع تلك الغريزة المركوزة فيه وهى غريزة حب الاستطلاع ، ولكنه بعد أن دفعت به عجلة الزمن إلى الأمام ، واستطاع أن يحصل قوته بيسر وسهولة ، وأن يدفع عنه أسباب الخطر ، التى تحيط به

أخذ يفكر فى الموجودات بقصد التعرف عليها ، لافراراً من الجهل ولا جرياً وراء منفعة خاصة . . . . ولكن لأن معرفة الحقيقة أصبحت عنده الغاية التى ليس وراءها غاية ، وهى الغاية التى يريد الحصول عليها لذاتها ، ولم تعد وسيلة إلى شىء سواها .

## الفلسفة

### معناها ، ومراحلها ، وسماتها فى كل مرحلة

#### تعريف الفلسفة فى اللغة :

كلمة « فلسفة » ليست عربية الأصل ، فقد نحتها العرب من كلمتين يونانيتين : إحداهما « فيلو » ومعناها محبة أو صداقة ، والثانية « سوفيا » ومعناها الحكمة ، فتكون الفلسفة عبارة عن محبة الحكمة .

أما كلمة « فيلسوف » فهى ترجع أيضاً إلى كلمتين يونانيتين : إحداهما « فيلوس » أى محب أو راغب ، والثانية « سوفوس » أى حكمة أو معرفة ، ف( الفيلوسوفوس ) هو محب الحكمة أو الراغب فى المعرفة ، وقد نحت منه العرب كلمة فيلسوف التى صارت نعتاً لأولئك الراغبين فى المعرفة ، المحاولين تبين الحقائق .

وبعد أن دخلت كلمتا « الفلسفة » و « الفيلسوف » فى اللغة العربية صاغ العرب من ذلك الفعل بأنواعه ، فقالوا : تفلسف يتفلسف ، ثم قالوا : هو متفلسف ، وهم متفلسفة ، كما جعلوا الحكمة مرادفة للفلسفة ، فقالوا : (حكماء الإسلام) بمعنى (فلاسفة الإسلام) .

ولم تستعمل كلمة فلسفة عند اليونان إلا منذ القرن السادس قبل الميلاد ، ولم يكن معناها محدداً ولا مضبوطاً فى أول الأمر ، بل كانت تشمل كل ثقافة إنسانية أياكان موضوع هذه الثقافة ، كما كانت تشمل كل رغبة فى الاطلاع .

وكان الفلاسفة إلى عهد سقراط يدعون بالسوفيست ، أى الحكماء والعلماء الطبيعيين أو العقلاء المتبصرين الذين أتقنوا فن القول وفن السير فى الحياة بنجاح ، حتى إذا ماجاء سقراط حمله تواضعه على أن يقول : إننى لست (سوفيست) وإنما أنا (فيلوسوفوس) أى إننى لست بحكيم ، ولكننى محب للحكمة فحسب .

ويرجح بعض الباحثين أن أقدم سفر يونانى توجد فيه كلمة « فلسفة » بمعنى الرغبة فى المعرفة هو كتاب (هيرودوت) المؤرخ الشهير حيث يروى أن « كريزوس » قال لصولون (أحد الحكماء السبعة) : إنى سمعت أنك جبت كثيراً من الأقطار

متفلسفاً (١) ، أى بقصد التأمل والنظر .

كما يروى مؤرخو الفلسفة أن هذه الكلمة قد جرت على ألسنة ( فيثاغورس ) و ( بريكليس ) و ( سقراط ) ، حيث نسب هؤلاء المؤرخون إلى فيثاغورس أنه قال : « لا حكيم إلا الله وحده ، وإنما الإنسان فيلسوف فحسب » ، كما عزوا إلى سقراط أنه أطلق على منهجه كلمة « فلسفة » ، وإلى بريكليس أنه قال : « نحن نتفلسف بدون هوادة » (٢) .

ولعلك قد أدركت مما سبق أن فيثاغورس هو أول من استعمل كلمة الفلسفة ، وجعل معناها ( محبة الحكمة ) كما استعمل كلمة الفيلسوف ( فيلوسوفوس ) وجعل معناها محب الحكمة ، كما أدركت كذلك أن سقراط قد فعل مثل ذلك ، وكان ذلك منه تمييزاً له عن فعل السوفسطائيين الذين كانوا يتجرون بالحكمة ، ويبيعون المعرفة للناس بالثمن .

ومنذ زمن فيثاغورس أو سقراط أخذ المفكرون يطلقون على أنفسهم اسم ( الفلاسفة ) بمعنى ( محبي الحكمة ) بدلا من الحكماء ( سوفوس ) ، وقد كانت كلمة ( سوفوس ) هذه تطلق فى الأصل على

---

(١) راجع المدخل إلى الفلسفة تأليف أزفلد كولبه ص ٨ .

(٢) محاضرات الفلسفة العامة للدكتور غلاب طبع سنة ١٩٣٦ .

كل من كمل فى شيء عقليا كان أو ماديا ، فأطلقوها على الموسيقى والطاهى والنجار ، وغيرهم من أرباب الحرف والصناعات ولكنها قد قصرت بعد ذلك على من منح عقلا راقياً وتفكيراً ساميا .

## تعريف الفلسفة اصطلاحا :

لا يمكن لباحث فى الفلسفة أن يأتى لها بتعريف يحدد معناها بحيث يكون جامعاً مانعاً شاملا لها فى جميع العصور والأطوار التى مرت بها منذ بدأ الإنسان يفكر تفكيراً فلسفيا حتى اليوم ، وذلك لأن التعريفات تؤخذ غالباً من الموضوع الذى يتناوله العلم، والفلسفة بالذات من المواد التى لم تقف مباحثها عند حد معين ، بحيث يكون موضوعاً لها ، يتناوله الفلاسفة فى عصورهم المختلفة منذ نشأت الفلسفة حتى عصرنا الحاضر .

ذلك أن كل عصر من العصور التى مرت بها الفلسفة كان الفلاسفة يتناولون فيه موضوعاً خاصا يتفق وطابع هذا العصر ، بل إن هذا الموضوع كان يختلف فى العصر الواحد باختلاف الفلاسفة أنفسهم ، وتباين نزعاتهم فى التفكير ، ووجود عوامل خاصة تجعلهم يتجهون إلى جهة معينة فى البحث .

لذلك كان موضوع الفلسفة متغيراً دائما، متطوراً بتطور العصور

واختلافها ، فهو ضيق محدود حيناً ، وواسع متشعب النواحى متعدد الفروع حيناً آخر ، ولهذا كان من الطبيعى أن يتغير تعريفها تبعاً لتغير موضوعها ، وأن يختلف فى عصر ما عما كان عليه فى عصر سابق ، وعما سيكون عليه فى عصر لاحق ، الأمر الذى ترتب عليه أننا لا نجد تعريفاً جامعاً مانعاً للفلسفة يحدد معناها تحديداً تاما ، ويوضح معالمها توضيحا شاملا لها فى جميع العصور .

وعلى هذا فلا مناص لنا لكى نعرف الفلسفة تعريفاً صحيحاً من أن نجعل لها تعاريف متعددة بحيث يكون كل تعريف مشتقا من الموضوع الذى تناولته الفلسفة فى كل عصر من عصورها ، ولدى كل فيلسوف اشتغل بها .

وهذا بدوره يقتضينا أن نبين المراحل التى مرت بها الفلسفة قديما وحديثا ، وأن نستعرض الموضوعات التى تناولها الفلاسفة فى كل مرحلة حتى يمكننا أن نعرف الفلسفة بحدها تعريفا صحيحا .

ا — تعريف الفلسفه عند القدماء :

ونحن إذا استعرضنا الفلسفة اليونانية منذ نشأتها فى القرن السابع قبل الميلاد حتى القرن السادس بعده أى منذ عهد طاليس الأيونى سنة ٦٤٠ ق . م إلى أن أغلق الإمبراطور جوستنيان

المدارس الفلسفية فى أثينا عام ٥٢٩ م وأمر بحظر تدريس الفلسفة وجدنا أنها مرت بأربعة عصور أو بأربع مراحل . كان موضوع الفلسفة يتغير فى كل مرحلة منها :

١ — فى المرحلة الأولى ، وهى ما تعرف فى تاريخ الفلسفة بمرحلة ( ماقبل سقراط ) كان الفلاسفة يعنون بدراسة الكون الطبيعى ، وما يتألف منه هذا الكون من العناصر ، ويحاولون معرفة الأصل الذى نشأ عنه هذا العالم الطبيعى المحسوس ، وإن كانوا قد اختلفوا فيما بينهم فى تعيين ذلك الأصل ، فهو الماء كما قال طاليس ، أو الهواء كما قال أنكسيمنس ، أو العدد كما قال الفيثاغوريون ، أو الذرة كما قال ديمقريطس . وهكذا كانت أنظار الباحثين فى هذه المرحلة تتجه إلى الكون الطبيعى وتتخذه موضوعا لتفكيرها .

ولذا تعرف الفلسفة فى هذا العصر بأنها البحث النظرى فى العالم الطبيعى وتعليل ظواهر الوجود .

٢ — وفى المرحلة الثانية ، وهى ما تعرف فى تاريخ الفلسفة ( عصر السوفسطائيين وسقراط ) تدرج التفكير اليونانى . حيث انتقل من الطبيعة إلى الإنسان وما يتصل به من أفعال عقلية وخلقية ، ففى تلك المرحلة درس فلاسفة اليونان قوى الإنسان الباطنية من فكر ، وإرادة وغيرهما ، وعمل كل قوة من هذه القوى . . . هنالك

فى هذا العصر ظهرت مبادىء المنطق والأخلاق والنفس .

ومن فلاسفة اليونان الذين عنوا بهذه المبادىء : السوفسطائيون الذين من أشهرهم برتاغوراس ، وهيبياس ... وقد جعلوا من مهمتهم أن يعلموا الشباب الأثينى بلاغة القول وفنون الخطابة والمهارة فى الصنعة والحرفة التى يقوم بها المحترف والصانع ، وصار المقصود من الفلسفة عند هؤلاء السوفسطائيين هو العمل النظرى الممارس الذى يقصد منه الغلبة على الخصم بالحق أو بالباطل .

ولكن أظهر شخصية عرفت فى هذا العصر هى شخصية سقراط (١) فهو وإن اتفق مع السوفسطائيين فى توجيه البحث الفلسفى إلى الإنسان بدلا من الطبيعة إلا أنه خالفهم فى إثبات حقائق الأشياء ، وقد كانوا ينكرونها ، كما أنه وجه الفلسفة إلى دراسة الإنسان لنفسه ومعرفة الحق والعدل والخير ، ودراسة هذه المبادىء الخلقية دراسة نظرية مبنية على المنطق مدعمة بالعقل ، أى أن الفلسفة عند سقراط قد اشتملت على تحديد معنى الحق وعلى توضيح معنى الخير والعدل .

ولذا تعرف الفلسفة عند سقراط بأنها : البحث عن الحقائق بحثا نظريا وعن المبادىء الأخلاقية من خير وعدل وفضيلة .

---

(١) عاش بين سنتى ٤٦٩ - ٣٩٩ ق . م

٣ — أما فى المرحلة الثالثة من مراحل الفلسفة اليونانية فقد اتسع نطاق الفلسفة على يد أفلاطون أولا ، ثم على يد تلميذ أرسطو بعد ذلك ، فبعد أن كان موضوع الفلسفة هو الكون المادى عند الطبيعيين وكان عبارة عن دراسة الإنسان من النواحى العقلية والخلقية عند سقراط ، أصبح عند أفلاطون ( ٤٢٧ — ٣٤٨ ق . م ) هو البحث عن الجواهر الثابتة ، أو الكائنات الحقيقية ، أو « المثل » كما يسميها هو ، وهـــذه الجواهر أو المثل ليست محسوسة ، بل هى موجودات مجردة عن المادة ، كما أن أفلاطون جعل من الخير والجمال موضوعا من موضوعات الفلسفة .

وإذن فقد أصبحت الفلسفة عند أفلاطون تدرس أشياء مختلفة ، بعضها يتعلق بما بعد الطبيعة ، وبعضها الآخر يتعلق بالأخلاق لتوجيه سلوك الإنسان نحو الخير .

ولذا تعرف الفلسفة عنده بأنها : البحث عن الأمور الأزلية ؛ أو معرفة حقائق الأشياء ومعرفة الخير للإنسان .

ولما جاء أرسطوطاليس ( ٣٨٤ — ٣٢٢ ق . م ) استمر فى توسيع نطاق الفلسفة حتى صار موضوعها يشمل كل معرفة إنسانية ، أو بعبارة أخرى أصبحت الفلسفة مرادفة لمعنى العلم ؛ وهذه هى الفلسفة عند أرسطو بمعناها العام ، يندرج تحتها جميع العلوم من المنطق

والمعرفة والطبيعة وماوراء الطبيعة والأخلاق والسياسة ، أما الفلسفة بالمعنى الخاص فيطلقها على الفلسفة الإلهية ( فلسفة ماوراء الطبيعة ) فقط ، التى دعاها أرسطو بالفلسفة الحقيقية .

وتعرف الفلسفة بهذا المعنى الخاص بأنها : البحث عن علل الأشياء وأصولها الأولى .

٤ — والمرحلة الرابعة من مراحل الفلسفة اليونانية هى مرحلة ما بعد أرسطو ( من ٣٢٢ ق . م إلى ٥٢٩ م ) ، وفى هذه المرحلة أخذت الفلسفة اليونانية فى التدهور والاضمحلال ، ففى هذا العصر انكمش موضوع الفلسفة ولم يبتكر الفلاسفة شيئا جديداً . فقد ظهرت فيه مدرستا الأبيقوريين والرواقيين ، وعلى يد هاتين المدرستين تحولت الفلسفة من البحث الواسع الشامل لجميع الموضوعات من إلهية وطبيعية وإنسانية إلى البحث فى بعض جوانب الإنسان ، انتقلت من البحث النظرى إلى البحث العملى ، وصارت المباحث الفلسفية قاصرة على الإنسان من ناحية أخلاقه وسعادته وسلوكه فى فى هذه الحياة وقيمته فيها ، وإن اختلفت المدرستان فى تحديد الغاية التى تريد كل منهما الوصول إليها .

فالأبيقوريون مثلا كانوا يطلبون السعادة ، ويرونها فى الحصول على اللذة ، ولذا تعرف الفلسفة عندهم : بأنهـــا القدرة على

السعادة بواسطة العقل والفطنة .

أما الرواقيون فكانوا واجبيين يطلبون الواجب لذاته مهما كلفهم عمل الواجب من تضحيات فى المال أو النفس أو غيرهما ، وقد توصلوا لذلك بعمل الفضيلة .

ولذا تعرف الفلسفة عندهم بأنها : السعى وراء الفضيلة وما يجب أن يسير عليه الإنسان فى حياته .

ب — فى القرون الوسطى المسيحية :

نشأت الفلسفة اليونانية التى قدمنا لك مراحلها المختلفة بعيدة عن ديانة اليونان ، بل ومعارضة لها ، فقد كان رجالها يعتمدون على العقل الإنسانى ، ويطرحون الخيـــال والأساطير ، وينقدون العقائد الشعبية مستبدلين بها معارف أخرى فى الألوهية والنفس الإنسانية .

وقد سلكت الفلسفة فى عصرها القديم هذا الطريق ، وبحثت على ضوء هذا المنهج ليس لها منافس ولا مقاوم ، حتى جاءت الديانة المسيحية مستندة إلى الوحى السماوى تناجى القلوب والمشاعر ، وكان المفهوم من الفلسفة إلى هـذا الوقت أنها على النقيض من التعاليم الدينية . . . كان يفهم منها أنها الحـكمة المتعلقة بالحياة الدنيا والتى تقوم على التفـكير العقلى الإنسانى وتستضىء بنوره .

بينما المسيحية — وهى عقيدة دينية سماوية — تمتاز بأنها تبين العقائد وتحددها ، وتسن الشرائع والقوانين مستمدة هـــذا كله من الكتب السماوية والوحى السماوى ،كما تمتاز أيضا بأنها تطلب إلى الناس أن يسلموا بهذه القواعد وهذه القوانين والشروح لتكوين العالم دون بحث أو مناقشة ، فلم يكن من المرغوب فيه عند رجال الدين المسيحى البحث العقلى الحر بعيداً عن الدين المسيحى وتعاليمه .

ومن هنا وجد العداء بين المسيحية وبين الفلسفة التى تمتاز بأنها تبحث بالعقل الإنسانى الحر ، والتفكير البعيد عن الدين والعقائد المتوارثة ، وتستمد معرفتها من العقلية الإنسانية على ما فيها من اختلاف وتضارب .

وجد عداء شديد بين الفلسفة والمسيحية ، كان الانتصار فيه دائما للمسيحية على الفلسفة الفلاسفة،الذين أخذ رجال الدين يؤلبون الناس عليهم فصاروا يشردونهم ويعذبونهم .

ولكن هذا الإيذاء والاضطهاد لم يمنع الفلاسفة من مواصلة النظر العقلى والتفكير الفلسفى فى الخفاء حتى القرن الثانى عشر الميلادى ، فى هذا الوقت اتخذت الكنيسة ورجالها طريقاً آخر وسلكوا مسلكا جديداً تجاه الفلسفة ، . ذلك الطريق هو أنهم قربوا الفلسفة من الدين على أن تكون خادمة له ، توضح مشكلاته ، وتبين له المعقد،

وتحاول أن تظهره متفقا مع العقل غير مناقض له ، وخاصة وأن كثيرين من الفلاسفة كانوا قد اعتنقوا الدين المسيحى .

أخذت الفلسفة إذن فى أواخر القرون الوسطى تخدم الدين المسيحى وتدافع عن الكنيسة ومعتقداتها ، وتؤيد قضايا الدين ، وكان موضوعها فى ذلك الوقت هو علم ما وراء الطبيعة ( الإلهيات ) وعلاقة الإله الخالق بهذا الكون المحسوس .

ج — عند فلاسفة المسلمين :

فى عهد الدولة العباسية وبخاصة فى عهد الخليفة المأمون نقل المسلمون فلسفة اليونان ، وخاصة فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطوطاليس ، ومنذ ذلك الوقت عنى المسلمون بها عناية فائقة ، وعربوا إسمهافقالوا : « فلسفة » أخذا من كلمتى « فيلو » و« سوفيا » كما تقدم . كما أنهم وضعوا لفظة عربية تقابل كلمة فلسفة وهى « حكمة » ، ومن ثم فقد أصبحت الكلمتان تستعملان بمعنى واحد .

وهاك بعض تعاريفها عند المسلمين :

١ — فقد عرفها الفارابى بأنها : « العلم بالموجودات بما هى موجودة » .

٢ — وعرفها ابن سينا بأنها : « صناعة نظرية يستفيد منها الانسان تحصيل ماعليه الوجود كله فى نفسه ، وما الواجب عليه عمله مما ينبغى أن يكتسب فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل ، وتصير عالماً معقولا مضاهيا الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة وذلك بحسب الطاقة الإنسانية » .

٣ — وعرفها السيد الجرجانى بأنها : « التشبة بالإله حسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الأبدية كما أمر الصادق صلى الله عليه وسلم فى قوله : ( تخلقوا بأخلاق الله ) ، أى تشبهوا به فى الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الجسمانيات .

فهذه التعريفات الثلاثة تتقارب مدلولاتها على اختلاف مابينها فى العبارة ، فهى تبين أن الفلسفة عبارة عن معرفة الموجودات بحقائقها بالمقدار الذى يستطيعه الإنسان ، لأن هذه المعرفة تكمل الإنسان الذى خلقه الله وفى طبيعته استعداد للعلم والمعرفة ، وحصول العلم بما استعد له الإنسان كمال .

د — الفلسفة فى العصر الحديث :

أما الفلسفة فى العصر الحديث — عصر النهضة والعصر الذى يليه من القرن الخامس عشر إلى العصر الحاضر — فقد تحررت

الفلسفة فيه من الدين ، وصارت تبحث فى موضوعاتها حرة مستقلة مستندة فى بحثها إلى العقل الإنسانى الطليق من قيود الدين .

ومع ذلك أيضا فقد اختلفت تعاريف الفلسفة فى هذا العصر لاختلاف موضوع البحث الذى تناوله الفلاسفة .

فهذا هو « فرنسيس بيكون » (١) يرى أن الفلسفة هى العلم الباحث فى الموجودات بالعقل الإنسانى المحض .

وأما « توماس هوبز » (٢) فيرى أن الفلسفة هى العلم بالروابط العلية بين الأشياء ، فقد رأى هذا الفيلسوف أن الكائنات الجزئية إنما ينشأ بعضها عن بعض بطريق السببية فهذا سبب ، وهذا مسبب ، هذا علة ، وهذا معلول ، وأراد فى بحثه الفلسفى أن يصل إلى بيان هذه العلل وحقيقتها .

أما الفيلسوف « ديكارت » (٣) الملقب بأنه أبو الفلسفة الحديثة

---

(١) فيلسوف إنجليزى نشأ عام ١٥٦١ - ١٦٢٦ وهو باعث النهضة الفكرية فى القرن السادس عشر ، وهو الذى أثار الشكوك فى منطق أرسطو ( المنطق القديم ) .

(٢) فيلسوف إنجليزى نشأ حوالى ١٥٨٨ - ١٦٧٩ م .

(٣) فيلسوف فرنسى عاش فيما بين عامى ١٥٩٦ - ١٦٧٠ م ، وهو زعيم النهضة الفكرية ، وقائد الحركة الفكرية فى القرن السابع عشر ، ويلقب بأنه أبو الفلسفة الحديثة الذى أقام بنيانها وشيد أركانها .

فقد فهم من الفلسفة أن المراد بها العلم ، وأنها هى التى تشتغل بالأصول الأولى للمعرفة الإنســانية ، وحصر الفلسفة فى المنطق والطبيعة ، وما وراء الطبيعة (١) .

وعرفها « وولف » (٢) بأنها العلم الذى يكون من مهمته الوصول إلى أعم المبادىء التى يمكن استنتاج حقائق العلم بها .

أما الفيلسوف الألمانى « كانت » (٣) فقد عرف الفلسفة بأنها العلم الباحث عن المعرفة النظرية المستمدة من المعانى الذهنية .

وأما « هربرت سبنسر » (٤) فقد عرف الفلسفة بأنها تحليل المعانى العقلية إلى أصولها ، ومعنى تحليلها تصنيفها وضبط مفهوماتها بنسبة بعضها إلى بعض .

---

(١) دروس فى تاريخ الفلسفة تأليف الدكتور مدكور والأستاذ يوسف كرم ص ٢٣٥ طبع سنة ١٩٤٠ م لجنة التأليف والترجمة .

(٢) فيلسوف ألمانى وجد فيما بين عامى ١٦٧٩ — ١٧٥٤ م

(٣) هو « عما نويل كانت » فيلسوف ألمانى شهير نشأ حوالى عام ١٧٢٤ — ١٨٠٤ م له فلسفة عميقة خلدت اسمه لدرجة أن ادعى بعض الباحثين أن تاريخ الفكر البشرى لم يشهد مثلها فى عصر من العصور .

(٤) فيلسوف إنجليزى نشأ حوالى عام ١٨٢٠ م وهو صاحب فلسفة النشوء والارتقاء الذى يطلق عليه أيضا مذهب التطور .

وتعرف الفلسفة بمعنى عام فى هذا العصر : بأنها العلم الناقد المختبر لحقائق الأشياء ، أو هى العلم الباحث عن علل الأشياء وأصولها وعلاقة بعضها ببعض .

## موضوع الفلسفة

تلك هى تعاريف الفلسفة ، وبيان لسماتها فى مراحلها المختلفة ، وقد رأيت من مختلف التعاريف التى أسلفناها أنها لا تبحث فى شىء واحد بعينه ، بل إنها تحاول معرفة كل شىء يمكن للعقل أن يبحث فيه ، فهى تحاول أن تتبين من أين جاء هذا العالم ؟ وكيف هو الآن ؟ وما مصيره ؟ كما أنها تبحث فى الله ، وما يجب أن يتصف به ، وتبحث فى الكون كله بحثاً شاملا له فى جميع نواحيه ، وتعنى بالإنسان لأنه هو الباحث المتعرف ، فتتناوله بالدراسة من نواح متعددة ، من ناحية معرفته ، ومن ناحية سلوكه ومن ناحية مبدئه ومصيره .

ومن هنا يكون موضوع الفلسفة ليس شيئاً واحداً معينا ، وإنما موضوعها ، أشياء متعددة هى : الله ، والكون ، والإنسان .

## الغاية من الفلسفة

يجد الإنسان من نفسه رغبة قوية تدفعه إلى البحث والمعرفة ، وتستبد به نزعة فطرية تحمـــله على أن يدرك ماحوله وأن يعرف ماينتظره فى مستقبله ، فغاية الإنسان من التفلسف أولا هى : (المعرفة) أو (الحق) .

وقد يكتفى المرء بتلك المعرفة ويراها غاية فى ذاتها ، وقد يطلب المعرفة لتكون وسيلة لعمل يبتغيه من ورائها ، فتكون غاية الفلسفة إذ ذاك غاية عملية ، هى أن تكون المعرفة مؤدية إلى (الخير) فوق أنها موصلة إلى الحق .

وعلى هذا فغاية الفلسفة إما (نظرية) فقط يكون المراد العلم والإدراك غير ، وإما (نظرية وعملية معا) يكون المقصود منها فوق معرفة الحق إدراك الخير وتوضيح الطريق إليه حتى يسعى الإنسان لتحقيقه والوصول إليه .

## مهد الفلسفة الأول

أين بدأت الفلسفة ؟ وما هى المصادر الأولى التى استقى منها الفكر الإنسانى النظر العقلى ؟ هل نشأت الفلسفة للمرة الأولى فى

تاريخ العقلية البشرية فى المدن « اليونية » على الساحل الغربى لآسيا الصغرى فى القرن السادس قبل الميلاد حين كانت هذه المدن مستعمرات يونانية كما يقرر ذلك أرسطو حين يدعى أن « طاليس » أقدم الفلاسفة جميعاً ، أم أن للفلسفة مصدراً أقدم من هذا ، سواء فى البلاد اليونانية نفسها أم فى البلاد الشرقية القديمة من : مصرية وبابلية وهندية وفارسية وصينية ، وهى تلك الأمم التى سبقت حضارتها الحضارة فى بلاد اليونان ، وكان لها آراء فى الألوهية والنفس والأخلاق العملية سبقت فى وجودها الفلسفة اليونانية ؟

أسئلة وجهت من قديم ، ولا تزال توجه حتى إلى مؤرخى الفلسفة الذين ينقسمون فى الإجابة عنها إلى فريقين :

الفريق الأول وعلى رأسهم أرسطو يذهبون إلى أن طاليس[1] الأيونى أول فيلسوف نظر فى الكون نظراً عقليا ، ويرون بناء على ذلك أن الفلسفة يونانية الأصل ، وهى لا تصعد فى نظر أرسطو إلى ماقبل القرن السادس قبل الميلاد .

وهناك فريق آخر يرجع بأصل الفلسفة إلى ما قبل الحضارة

(١) ولد فى مدينة « ميليت » من مقاطعة « أيونيا » فى آسيا الصغرى سنة ٦٤٠ ق م ومات سنة ٥٤٨ ق . م

اليونانية ، ويرده إلى الأمم الشرقية القديمة وعلى رأس القائلين بهذا الرأى( ديوجين لا إرس )[1] الذى يقرر هذا الرأى فى كتابه ( حياة الفلاسفة ) عن فلسفة المصريين والفرس فى العصور الغابرة .

وعلى هذا النحو من اختلاف الرأى ترى أن المؤرخين قد افترقوا منذ ثلاثة وعشرين قرنا إلى فريقـــين ، فرأى بعضهم أن الفلسفة من ابتـكار اليونان ؛ ورأى بعضهم الآخر أنها ليست إلا تراثاً شرقيا ورثه اليونان عن الشرقيين القدماء ، وقد ظهر هذا الخلاف على توالى العصور ، وما زال يظهر حتى الآن بين المؤرخين والباحثين .

ففريق يسلك مسلك أرسطو ويؤكد أن الفلسفة من ابتـكار اليونانيين وأن تاريخ العقلية البشرية لم يشهد تفـكيراً فلسفيا عند الأمم الشرقية التى سبقت حضارتها حضارة اليونان ، وأن ماوجد لدى هذه الأمم من تراث عقلى وفـكرى لا يسمى فلسفة بالمعنى الصحيح لهذه الـكلمة ، وأن كل ما وصلوا إليه من ذلك إنما هى بضع معارف عامة مختلطة بالدين والأساطير فى الألوهية والنفس والعالم الأخروى ، وما سيلقاه فيه الإنسان من ثواب أو عقاب بحسب ما قدمت يداه فى العالم الدنيوى من خير أو شر ، وكانت معالجتهم لهذه المسائل بالبداهة والخيال ، لا بالعقل والاستدلال .

---

(١) مؤرخ إغريقى شهير عاش فى القرن الثالث قبل الميلاد

وهكذا يقرر هذا الفريق أنه لم يكن للأمم الشرقية القديمة كالصين والهند والفرس ومصر نظم فلسفية ؛ وإن كان لهم بعض تعاليم ومعتقدات وعادات مستمدة من الكتب الدينية المختلفة ككتاب الموتى ، وكتاب الفيدا ، وكتاب الأفستا ، ويتخذون دليلا على هذا ماتزدحم به كتب التاريخ من إزدهار الدين وإجداب الفلسفة فى الشرق طوال العصور القديمة ، ويقولون : إنه لو كان للشرق فلسفة لشملها ناموس التقدم ولشاهد العالم تطوراتها المختلفة كما حدث فى بلاد الإغريق ، ومن أشهر المؤيدين [1] لهذا الرأى فى العصور الأخيرة : ( بارتلمى سانت هلير ) فى مقدمة ترجمته لكتاب ( السكون والفساد ) حيث يقرر هذا الرأى ثم يقول : « إن العبقرية الإغريقية هى التى دانت العالم بهذا النفع العلمى الجليل دون أن تكون مدينة فيه لغيرها ، فإذا كانت الشعوب المجاورة لها آتتها شيئا من العلم فاهو إلا مدد مبهم غاية فى الإبهام ، لامراء فى أن المصريين والكلدان والهنود لهم فى ماضى الإنسانية مقام كبير ، ولكنهم مع ذلك فى الفلسفة ، أو فى العلم بعبارة أعم ليسوا شيئا مذكوراً فى جانب

---

(١) ويتبع هذا الفريق من الشرقيين الدكتور أحمد أمين فى كتابه « قصة الفلسفة اليونانية » ، والاستاذ يوسف كرم فى كتابه : « تاريخ الفلسفة اليونانية » .

الإغريق الذين لم يكونوا ليتعلموا منهم »(١) .

ويقول أيضاً : « إن العلم على جميع صوره كان معدوما فى الشرق فاخترعه الإغريق ونقلوه إلينا »(٢) .

والفريق الآخر من مؤرخى الفلسفة يذهب إلى ماذهب إليه ( ديوجين لا إرس ) من أن الفلسفة اليونانية قد استمدها اليونانيون من الثقافات الشرقية القديمة .

يقرر ذلك المستشرقون الذين اشتغلوا بالكشف عن الحضارات الشرقية القديمة السابقة على الحضارة اليونانية كحضارة مابين النهرين ومصر ، فقد أثبت هؤلاء المستشرقون أن هذه الحضارات سابقة على حضارة الإغريق بعدة قرون ، كما أثبتوا لنا علاقات كانت قائمة بين مصر وبلاد مابين النهرين وبين المدن اليونانية التى كانت مراكز الحضارة اليونانية ، ثم هم يؤيدون رأيهم بما يرون من الشبه الموجود بين نظرية طاليس التى تقول : ( إن أصل الكون هو الماء ) وبين بداية القصيدة البابلية المعروفة باسم ( قصيدة الخلق ) التى تصرح بأن كل شىء فى الكون منشؤه الماء ، فقد ورد فى هذه القصيدة : « فى

(١) راجع ص ١٠٤ من مقدمة الكون والفساد لأرسطو ترجمة سانتهلير وتعريب الأستاذ لطفى السيد .

(٢) راجع ص ١٠٦ من المقدمة المذكورة .

البدء قبل أن تسمى السماء وقبل أن يعرف الأرض اسم كان المحيط وكان البحر » .

يضاف إلى هذا ما يوجد من الشبه بين نظرية طاليس هذه ، وبين ما جاء فى قصة مصرية قديمة وهذا نصها :

« فى البدء كان المحيط المظلم أو الماء حيث كان أتون وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء » .

فإذا أنت لاحظت هذا الشبه بين هذين النصين وبين فلسفة طاليس ، ولاحظت معه السبق الزمنى لهما على هذه الفلسفة ، وعرفت أنه كانت توجد صلات تجارية واجتماعية بين بلاد العراق ومصر من جانب وبين بلاد الإغريق من جانب آخر لانتهيت إلى أن الفيلسوف اليونانى الأول ( طاليس ) لم يكن مبتكراً لفكرة جديدة انفرد بها هو دون أن يكون لهذه الفكرة ما أثارها فى عقله من الأساطير الشرقية القديمة ، واستطعت أن تجزم بأن الفلسفة الطبيعية اليونانية لم تكن إلا صورة جديدة لفكرة شرقية قديمة .

ولقد وصلت أحدث البحوث الرياضية إلى نتيجة شبيهة بتلك ، فهذا هو ( ج . ملهود ) يقول فى كتابه المسمى : ( دراسات جديدة فى تاريخ الفكر العلمى ) المطبوع فى باريس سنة ١٩١٠ ص ١٢٧ : « إن المواد التى جمعها الشرقيون والمصريون فى الرياضيات كانت من غير

شك ذات أهمية كبرى وخصبة إلى الحد الذى لم يظنه أحد بصفة عامة منذ عشر سنين » .

فإذا كان الأمر على ماذكر وكما أثبته علماء الاجتماع المقارن الذين درسوا أحوال الشعوب والجماعات ، وآراءها ونظرياتها فى الحساب والفلك ، وانتهوا إلى أن هذه الآراء والنظريات قد وجدت عند اليونان على ماوجدت عليه عند القبائل الأولية والعقليات البدائية فى الشرق ، إذا كان ذلك كذلك فقد انبنى عليه أن تصبح المذاهب الفلسفية والنظريات العلمية اليونانية أقدم من اليونان ، وأنها إنما ظهرت عند اليونان فى ثوب جديد لا أكثر ولا أقل ، وتعين إذن أن يلتمس أصل الفلسفة اليونانية أو أحد هذه الوجوه على الأقل فى غير البلاد اليونانية (١) .

يضاف إلى ذلك أن الباحثين الأثريين قد عثروا على كلمات : العدالة ، والفضيلة ، والنفس ، والخلود ، والحياة الأخرى فى الشرق قبل مبدأ تاريخ وجودها فى الغرب بقرون لايعرف مداها ، بل أنهم قد تأكدوا من أن الغرب لم ينطق بهذه الكلمات ،

---

(١) راجع مذكرات فى الفلسفة الشرقية للدكتور محمد مصطفى حلمى. ص ١٠٦ - ١٠٧ .

إلا بعد اختلاطه بالشرق .

ولقد فرغ علماء الرياضة من تقرير أنه من غير الممكن أن تبنى الأهرام فى بلد لم تقطع فيه الهندسة العلمية أشواطاً بعيدة ، وفى هذا رد على الذين يزعمون أن مصر لم يكن فيها هندسة علمية ، وإنما كان فيها هندسة عملية فحسب .

وفوق هذا كله فقد رحل كثير من فلاسفة اليونان أمثال طاليس الأيونى ، وفيثاغورس ، وأفلاطون ، إلى بلاد الشرق ، ولا يمكن لهؤلاء العباقرة أن يرحلوا إلى الشرق لغرض علمى، ثم يغمضون أعينهم عما يجدونه فيه علم وثقافة ودين .

ولذا رأينا كثيراً من أفكار الشرقيين تظهر عند فلاسفة اليونان مثل وجود العناصر الأولى من منطق أرسطو فى المدارس الهندية السابقة لعصره ، ومثل الكلام عن الجوهر الفرد فى المدارس الهندية ، وكذلك وجود فكرة التناسخ عند المصريين والهنود . . . وغير ذلك مما يؤكد أخذ اليونان أفكار الشرقيين وعلومهم وثقافتهم .

والحق أنه كان للشرقيين فى العلم والثقافة فضل السبق ، والتأثير على الفلسفة اليونانية ، فقد بحث هؤلاء الشرقيون مسائل من

صميم الفلسفة مثل بحث: الوجود والتغير ، والخير ، والشر ، والأصل والمصير ، والنفس الإنسانية ، وهل هى فانية أو باقية ؟ . . . الخ ، مما هو من أدق مسائل الفلسفة ، ثم انتقلت هذه المسائل إلى اليونان فتطورت على أيديهم ، واصطبغت بتفكيرهم ، وانصهرت فى بوتقة عقولهم ، وخرجت للناس فى ثوب جديد فنسبت إليهم ، وقيل إنها فلسفة يونانية .

## إلمامة بالفلسفة اليونانية

### مدارسها ، وأشهر مفكريها

رأيت من المبحث السالف الذكر أن مؤرخى الفلسفة قد اختلفوا فى مصدر الفلسفة اليونانية إلى فريقين : أحدهما يؤكد أن هذه الفلسفة يونانية الأصل ، ولم تستمد شيئا من أفكار الشرقيين وثقافتهم ، والآخر يقرر أن هذه الفلسفة استمدت عناصرها مما كان عند الشرقيين من علم وثقافة ، لكن هؤلاء المؤرخين وإن اختلفوا فى ذلك فقد اتفقوا جميعاً على أن الفلسفة اليونانية أعمق الثقافات بحثا ، وأبعدها غوراً ، وأوسعها موضوعا ، وأكثرها تمشيا مع المنطق .

من أجل هذا ، ونظراً إلى أن هدفنا من هذه الدراسات هو عرض الفلسفة الإسلامية ، وتوضيح مشكلاتها ، وبيان تأثرها بالفلسفات القديمة التى سبقتها ، وخصوصا الفلسفة اليونانية لأنها ـ كما سيجىء ـ صاحبة التأثير الأول فى التفكير الفلسفى لدى حكماء الإسلام ، نرى لزاما علينا أن نعرض عليك المراحل التى مرت بها الفلسفة اليونانية ، وأهم مدارسها ، وأشهر مفكريها ، وسنخص بالذكر من كان لتفكيرهم وآرائهم تقدير خاص عند فلاسفة المسلمين ، ونعنى بهؤلاء : سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو ، حتى تتبين الصلات

والروابط بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية ، وحتى تستطيع أن تميز بجلاء بين ما أنتجه فلاسفة الإسلام ، وبين ما تأثروا فيه بفلاسفة اليونان .

وسيكون عرضنا للفلسفة اليونانية عرضاً موجزاً نستهدف منه هذه الغاية ، وعلى الراغبين فى دراسة هذه الفلسفة بإيضاح أكثر ، وتفصيل أوسـع أن يرجعوا إلى المراجع التى تناولتها بالتوسع والتفصيل ، وقد عرضنا لها بالتفصيل فى كتابنا ( فى تاريخ الفلسفة اليونانية ) فليرجع إليه من أراد مزيداً من الشرح والبيان .

## مراحل الفلسفة اليونانية

سبق أن بينا أن الفلسفة اليونانية مرت بأربع مراحل ، كان لها فى كل مرحلة سمات خاصة تميزها عن غيرها ، وأنها كانت تتخذ لها موضوعا خاصا تتناوله بالبحث يختلف عن موضوعاتها فى المراحل الأخرى :

١ ـ ففى المرحلة الأولى ، وهى التى بدأت بها الفلسفة اليونانيه ، كان موضوع الفلسفة هو البحث فى الكون الطبيعى لمعرفة الأصل الذى نشأ عنه ، وهذه المرحلة تسمى : « عصر ما قبل سقراط » وتستمر من سنة ٦٤٠ إلى ٤٨٠ ق . م .

٢ ـ أما المرحلة الثانية ، فهى ما تسمى : « عصر السوفسطائيين وسقراط » (من سنة ٤٨٠ إلى ٣٩٩ ق . م) وفيها تغير موضوع الفلسفة ، إذ أصبح هذا الموضوع هو الإنسان بدلا من الكون الطبيعى المحسوس .

٣ ـ وفى المرحلة الثالثة : اتسع نطاق الفلسفة حيث صار موضوعها شاملا لكل بحث إنسانى ، كما أنها عنى بها من حيث التنظيم والتبويب ، وفى هذه المرحلة بلغت الفلسفة رشدها ، ووصلت إلى قمتها ، وكان ذلك على يدى : أفلاطون ، وتلميذه أرسطو ، من عام ٤٢٧ إلى ٣٢٢ ق . م .

٤ ـ أما المرحلة الرابعة والأخيرة : فقد تدهورت فيها الفلسفة واضمحلت ، وزال عنها التجديد والابتكار ، واشتغل الفلاسفة فيها بما أنتجه السابقون ، إما بالتلفيق بين الآراء القديمة أو التوفيق بينها ، وظل الأمر كذلك حتى انتهت الفلسفة اليونانية على يد « جوستنيان » الذى أغلق المدارس الفلسفية ، فرحل رجالها إلى الشرق ، وقد استمرت هذه المرحلة المسماة « بعصر ما بعد أرسطو » من سنة ٣٢٢ ق . م إلى سنة ٥٢٩ م .

## فلسفة عصر ماقبل سقراط

ويشمل هذا العصر عدة مدارس فلسفية ، وهى مدرسة الطبيعيين

الأولين ، ومدرسة الفيثاغوريين ، ومدرسة الإيليائيين ، ومدرسة الطبيعيين المتأخرين .

وهذه المدارس الأربعة شغلت بالبحث فى العالم الطبيعى وحاولت أن تبين المادة التى صدرت عنها جميع الكائنات التى نراها فى الكون من إنسان وحيوان وجماد .

مدرسة الطبيعيين الأولين أو المدرسة الأيونية

قامت هذه المدرسة فى مقاطعة (أيونيا) بآسيا الصغرى على ساحل البحر الأبيض المتوسط ، وزعماؤها أربعة ، وهم : طاليس ، وأنكسمندر ، وأنكسمنس ، وهيراقليطس .

نشأ الثلاثة الأول فى مدينة (ملطية) والرابع فى مدينة (أفسوس) .

أخذ هؤلاء الأربعة يحاولون معرفة الأصل الذى نشأ عنه العالم ، وقد اتفقوا جميعاً على أن هذا الأصل مادة موجودة فى الطبيعة ، لكنهم اختلفوا فى تعيين هذه المادة :

فقال (طاليس) (١) : إن أصل العالم هو الماء ، فهو العنصر

---

(١) من سنة ٦٢٤ إلى ٥٤٦ ق ، م

الوحيد الذى تتكون منه الأشياء ، لأنه يتبخر بالحرارة ، ويتجمد بالبرودة فيصير ثلجا ثم أرضاً ، وهكذا ترى أن الماء قد احتوى أحوال المادة الثلاثة : وهى السيولة ، والغازية ، والصلابة ، فهو إذن أصل الأشياء .

وقال ( أنكسمندر ) (١) : إن أصل العالم هو اللامحدود ، وهى مادة غير محدودة فى كمها ، إذ ليست محصورة فى عدد معين ، وغير محدودة فى كيفها ، إذ أنها تجمع الصفات كلها من الألوان والطعوم ، والروائح . . . وهذه المادة أزلية أبدية ، وهى تتحرك من ذاتها فينشأ من هذه الحركة اجتماع أو افتراق ، فبالاجتماع تتكون الأشياء وتوجد ، وبافتراقها تفسد وتنفصل .

وقال (أنكسمنس)(٢): إن أصل العالم هو الهواء ، وللهواء خاصتان هما التكاثف والتخلخل ، فهو حين يتكاثف تحدث الرياح والأمطار ، ثم يتكاثف الماء (أى المطر) فيحدث عنه الثلج ، فالتراب ، فالصخور ثم هو حين يتخلخل تحدث عنه النار والظواهر الجوية النارية .

وإذن فالهواء أصل الموجودات .

وذهب ( هيراقليطس ) (٣) إلى أن أصل العالم هو النار ، التى إذا

---

(١) من سنة ٦١٠ إلى ٥٤٧ ق ، م

(٢) من سنة ٥٨٨ إلى ٥٢٤ ق ٠ م

(٣) من سنة ٥٤٠ إلى ٤٧٥ ق ، م

تكاثفت نشأ عنها الهواء ، وإذا تكاثف الهواء نشأ عنه الماء ، وإذا تكاثف الماء صار ثلجا ثم أرضا — ومن ذلك تتكون جميع الكائنات المحسوسة .

## المدرسة الفيثاغورية

تنسب هذه المدرسة إلى زعيمها فيثاغورس (١) ، ولد فى جزيرة ( ساموس ) ، وهى تابعة لمقاطعة أيونيا ، وقد سافر فيما بعد إلى بلاد الشرق ومنها مصر ، ثم استقر به المقام فى ( أفروطونا ) بجنوب إيطاليا حيث أسس مدرسته .

وهذه المدرسة ذهبت إلى أن أصل العالم هو العدد، فكما أن طاليس قال : إن أصل العالم هو الماء ، ذهب الفيثاغوريون إلى أن العدد أصل لجميع الكائنات ، وقالوا فى شرحهم لنظريتهم : إن الواحد هو النقطة ، والاثنين الخط ، والثلاثة السطح ، والأربعة الجسم ، والخمسة الصفات المادية ، والستة الحياة ، والسبعة العقل . . . . الخ .

ولا شك أن هذا الكلام لا يقره العقل والمنطق ، وإن

---

(١) ولد حوالى عام ٥٧٢ ق . م .

كان يبين وجهة نظر طائفة من الناس فى بيان أصل الكون (١) .

## المدرسة الإيليائية

وهى مدرسة نشأت فى مدينة ( إيلياء ) على الشاطىء الجنوبى الغربى من إيطاليا ، وهذه المدرسة قد اهتمت بالبحث عن العالم الطبيعى ، ومعرفة أصله الذى صدرت عنه جميع الكائنات ، شأنها فى ذلك شأن فلاسفة هذه المرحلة الطبيعية ، غير أنها قد اتجهت وجهة خاصة فى البحث عن أصل العالم - إذ أنها أولت معظم عنايتها نحو البحث عن أصل العالم الروحى ، ولم تعن إلا قليلا بالجوهر المادى ، وقد أعلن ( أكزينوفان ) زعيم هذه المدرسة أن الله واحد لاشريك له ، وأنه متصف بصفات الكمال ، ولا يتصف بشىء من صفات الحوادث ، وأن العالم كله فى قبضته ، وأنه هو المحرك له .

وقد كان طابع هذه المدرسة عقليا ، فهى فى هذا تخالف المدرسة الأيونية المادية ، والمدرسة الفيثاغورية الرياضية .

## مدرسة الطبيعيين المتأخرين

وهذه المدرسة كانت تبحث فى العالم الطبيعى أيضاً ، وتحاول

(١) راجع شرح هذه النظرية ونقدها فى كتابنا ( فى تاريخ الفلسفة اليونانية ) صـ ٦٢ وما بعدها .

معرفة أصله ، فذهبت إلى أن أصل العالم هو المادة كما ذهبت المدرسة الأيونية من قبل ، وهذا الأصل هو العناصر الأربعة التي هي : الماء ، والهواء ، والنار ، والتراب ، كما يقرر ذلك ( أنبادقليس ) [١] أو هو الذرة كما يذهب إلى ذلك ( ديمقريطس ) [٢] الذي يرى أن العالم يتكون من ذرات غاية في الصغر ، وأنها تتحرك من تلقاء نفسها حركة ذاتية، فتتلاقى الذرات وتتكون الأجسام عن هذا التلاقي ، أو تتفرق فيحدث من هذا التفرق فساد الأشياء المحسوسة .

وهو يرى أن هذه الذرات قديمة لا أول لها .

فأنت ترى أن هذا المذهب يؤدي إلى إنكار الإله الذي أثبته ( أكزينوفان ) زعيم المدرسة الإيليائية كما تقدم .

## موازنة بين المدارس الطبيعية

إذا أنت أنعمت النظر في المدارس الطبيعية الأربع لرأيت أن المدرسة الطبيعية الأولى مادية صرفة حيث قالت : إن صل العالم مادة معينة هي الماء أو الهواء أو النار ، وأن المدرسة الإيليائية كانت مدرسة عقلية بحتة حيث قالت : إن أصل العالم الذي يحركه ويؤثر فيه إنما هو الله ، الذي لا يتصف بصفات مادية، وإنما هو مخالف لما سواه

---

(١) من ٤٩٠ إلى ٤٣٠ ق . م .

(٢) ٤٧٠ ق . م .

من الحوادث ، وأن مدرسة الفيثاغوريين كانت وسطاً بين المادية الصرفة والتجريد الخالص حيث قالت : إن أصل العالم هو العدد .

والعدد (كما هو معلوم) كلى مجرد فى تصوره ، لكنه مادى محسوس فى الوجود الخارجى ، فهذه المدرسة قد سارت خطوة نحو التجريد ، وهى وإن كانت وئيدة إلا أنها خطوة على كل حال .

أما المدرسة الرابعة وهى مدرسة الطبيعيين المتأخرين ، فهى قد رجعت إلى الوراء مرة أخرى وارتكست فى المادية مثلها فى ذلك مثل مدرسة الطبيعيين الأولين .

## عصر الانتقال إلى الفلسفة الإنسانية

ونعنى به عصر السوفسطائيين وسقراط (من سنة ٤٨٠ إلى ٣٩٩ ق . م ) ، وفى هذا العصر نظر الناس فى آراء المدارس الطبيعية السابقة ، فوجدوا أن هذه الآراء مضطربة متناقضة ، فقد رأيت أن فلاسفة هذه المدارس نظرت فى العالم المحسوس لبيان أصله الذى نشأ عنه ، وأن كل واحد منهم انتهى إلى رأى يخالف الرأى الذى ذهب إليه غيره ، فكان من أثر هذا الاختلاف أن ارتاب الناظر إلى هذه المذاهب فى النتائج التى وصلت إليها كلها ، فأخذ يتجه إليها بالنقد والتشكيك ، ثم اتسعت دائرة النقد ، وشملت بجانب النظريات

الفلسفية العقائد الدينية ، وسلوك الإنسان فى حياته .

وبذلك ارتاب الإنسان فى كل شىء ، وأنكر حقائق الأشياء ، وذهب إلى أنه ليست هناك قضايا عامة تتساوى العقول فى إدراكها ، بل إن الإنسان هو مقياس كل شىء فى الوجود ، فما يراه منها حقافهو حق بالنسبة إليه ، ومايراه منها خيراً فهو خير بالنسبة إليه كذلك ، فالحق أمر نسبى يختلف باختلاف الأشخاص ، كما أن الخير والشر نسبيان كذلك يختلف كل منهما باختلاف الأشخاص .

هكذا ذهب السوفسطائيون ؛ ومن أشهرهم ( بروتاجوراس ) و( جورجياس ) و( هيبياس ) وغيرهم ، وهم بذلك قد هدموا حقائق الأشياء وقواعد الأخلاق وأنكروا الآلهة ، وقالوا لاوجود لها إلا فى الخيال ، وترتب على مذهب السوفسطائيين نتائج سيئة فى كل ناحية من نواحى الحياة . فاضطربت أفكار الناس ، وتشككوا فى الدين ، وذهب كل فرد فى تفسير الفضيلة والرذيلة مذهباً يناسب هواه ، ويتفق ومصلحته الخاصة .

وهكذا صار الأمر فوضى ، وانقسم الناس فى مذاهبهم وآرائهم أحزاباً ، وكل حزب بمالديهم فرحون .

ولا شك أن أمة تتفرق آراؤها على هذا النحو ، ولاتجتمع كلمتها على معنى الخير والشر ، بل يسير أفرادها تبعاً لأهوائهم ، وحسبما تمليه

عليهم مصالحهم الفردية المضطربة ، لاشك أن أمة هذا شأنها لابدأن تهوى إلى هوة سحيقة بعيدة القرار ، وهو ما أوشكت أن تصل إليه أمة اليونان على أيدى السوفسطائيين .

لذا كان من الضرورى لإصلاح هذه الأمة ، وإرجاعها إلى جادة الحق والخير ، أن تقوم جماعة منهم بمعارضة السوفسطائيين ، وبيان مواطن الخطأ والفساد فى مذاهبهم ، ولا يتأتى ذلك إلا بالبحث فى الإنسان نفسه ، وحياته ، والغاية منها ، وقواه الظاهرة والباطنة التى يدرك بها الأشياء ، وفى الموجودات وحقائقها ، وطريق الوصول إليها .

وهكذا نرى البحث الفلسفى يتحول من الطبيعة إلى الإنسان ، فبعد أن كان موضوع الفلسفة يتناول الكون الطبيعى المحسوس لمعرفة أصله ، أصبح الإنسان يتجه فى بحوثه نحو الإنسان وبيان قواه التى يتمكن بها من تمييز الحق من الباطل ، ومعرفة الخير من الشر ، وهكذا يتحول موضوع الفلسفة إلى الإنسان ، مما يسوغ لمؤرخى الفلسفة أن يطلقوا على هذا النوع من الفلسفة ( الفلسفة الإنسانية ).

والذى نصب نفسه لمعارضة السوفسطائيين وبيان ضلالهم طائفة من أبناء اليونان المخلصين لوطنهم ، المستجيبين لنداء ضمائرهم ، وعلى رأسهم الفيلسوف اليونانى الذائع الصيت . . . ( سقراط ) .

# سقراط

٤٦٩ — ٣٩٩ ق . م

ولد هذا الفيلسوف العظيم فى أثينا سنة ٤٦٩ ق . م من أب يحترف صناعة التماثيل ، وأم قابلة ماهرة فى صناعتها ، وقد نشأ فى أول أمره فى حانوت أبيه يزاول معه صناعة نحت التماثيل والاتجار فيها ، ثم لم يلبث أن ترك هذه المهنة واشتغل بالفلسفة ، وعنى بها عناية فائقة حتى صار علمها الأوحد ، الذى تشرئب إليه الأعناق ، وتتطلع إليه الأبصار ، وكان الأثينيون يقبلون عليه ، رغم دمامة خلقته ، معجبين بحديثه الرائع ، مأخوذين بقوة عارضته ، وشدة مراسه فى الجدل ، وكان هو يؤثر التحدث إلى الشباب ليصلح ماأفسده السوفسطائيون من أمرهم ويبصرهم بالحق ، ليهيء لبلاد اليونان مستقبلا طيباً على أيديهم ، وكان يعتقد أنه يحمل فى عنقه أمانة سماوية ، وأن الله أقامه مؤدبا عموميا مجانيا ، يرتضى الفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدى هذه الرسالة السماوية ، وكان وطنيا صادقا ، وجنديا باسلا ، خدم فى الجيش ضمن المشاة ، واشترك فى المعارك الحربية ، وبرهن فيها على رباطة جأشه ، وشجاعته وقوة احتماله وصبره على مكاره الحروب ، وكان له ضمير حى يستجيب لندائه ، فلا يداهن ولا يرائى ،

وكان كالسيف البتار فيما يعلم أنه حق ، لا يتزحزح عنه قيد أنملة ، ولو كان فى ذلك حتفه ، حتى أنه تجرع كأس السم راضياً مبتسما بعد أن حكم عليه بالإعدام ، فى سبيل الدفاع عن عقيدته فى عزم وقوة وإصرار ، ومات وهو فى سن السبعين سنة ٣٩٩ ق . م .

## فلسفته

كانت الفلسفة قبل سقراط تبحث فى العالم المادى لمعرفة أصل الكائنات الذى نشأت عنه ؛ ولكن سقراط غير مجرى البحث إلى الإنسان ، وما اشتمل عليه من القوى الظاهرة والباطنة التى تتصرف فى شئون الحياة وتسلك به المسالك المختلفة .

وكان السوفسطائيون قد ذهبوا فى تعاليمهم إلى إنكار حقائق الأشياء ، وادعوا أن الإنسان مقياس كل شىء ، ودعوا الناس إلى تحصيل المنفعة الشخصية ، والاستمتاع بكل ما يعده الشخص جميلا فى هذا الوجود .

فلما جاء سقراط وافقهم على أن الإنسان مقياس كل شىء ، ولكنه ذهب بعد هذا إلى أن أول واجب على الإنسان أن يعرف نفسه ما دام هو مقياس كل شىء ؛ لذلك فقد جعل قاعدة فلسفته الحكمة

القائلة : « اعرف نفسك بنفسك » ، ومن هنا كان البحث يدور حول النفس الإنسانيـة وقواها ، ووصل سقراط إلى أن هناك فرقا بين الإحساس والفـكر ، فالإحساس بالأشيـاء أمر شخصى لا يتعدى الشخص إلى غيره ، أما الفـكر أو المعنى الـكلى الذى يجمع الجواهر والصفات الذاتية ، دون الأعراض والمشخصات فأمر عام يشترك فيه فهم الناس جميعاً ، وهذه المعانى الذهنية العامة هى حقائق الأشياء التى أنـكرها السوفسطائيون ، وهى التى يعبر عنها بالحد ، ويتوصل إليه بالاستقراء .

وكان سقراط يهتم بالمسائل العملية التى تهم الإنسان ، ولذا فقد انحصرت فلسفته فى الأخلاق باعتبارها أهم ما يهم الإنسان ، وأنها أجدى أنواع المعرفة نفعا ، وأعظمها فائدة ، وأخذ يجادل الناس فى الخير والشر ، والعدل والظلم ، والشجاعة والجـــبن ، وحقوق الأفراد ، وحقوق الجماعات ، إلى غير ذلك مما يمس حياة الإنسان وسعادته ، ولذا يقول ( شيشرون ) : « إنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض » أى أنه أنزل الفلسفة من البحث فى الإلهيات التى كانت تحلق فيهـــا إلى البحث فى الإنسان الذى يعيش على وجه الأرض .

فسقراط جعل أساس فلسفتـه علاقات الناس ومعاملاتهم بعضهم مع بعض ، وبحث فى ذلك بحثاً علميا ، فلا غرو بعد هذا

إذا عـد : « المؤسس لعلم الأخلاق » .

وتدور الأخـلاق على ماهية الإنسان ؛ وكان السوفسطائيون يذهبون إلى أن الطبيعة الانسانية شهوة وهوى، وأن القوانين وضعها المشرعون لقهر الطبيعة ، وأنها متغيرة بتغير العرف والظروف ، فهى نسبيه غير واجبة الاحترام لذاتها ، ومن حق الرجل القوى بالعصبية ، أو بالمال ، أو البـأس ، أو الدهاء ، أو الجدل أن يستخف بها أو ينسخها ، ويجرى مع الطبيعة .

فقال سقراط : بل إن الانسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره ، والقوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة ، وهى صورة من قوانين غير مـكتوبة رسمها الآلهة فى قلوب البشر ، فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الالهى ، وقد يحتال البعض فى مخالفتها بحيث لا يناله أذى فى هذه الدنيا ، ولـكنه مأخوذ بالقصاص العدل لامحالة فى الحياة المقبلة .

العـلم هو الفضيلة :

والإنسان يريد الخير دائماً ، ويهرب من الشر بالضرورة ، فمن تبين ماهيته ، وعرف خيره بما هو إنسان أراده حتما ، أما الشهوانى فرجل جهل نفسه وخيره ، ولا يعقل أنه يرتـكب الشر عمداً ؛

وعلى ذلك فالفضيلة علم ، والرذيلة جهل .

وهذا القول من سقراط وان كان مبالغاً فيه لأننا نرى كثيراً من الناس يأمرون بالبر وينسون أنفسهم ، كما أن كثيراً منهم يرتكبون الشر وهم به عالمون إلا أنه يدل على مبلغ إيمانه بالعقل وحبه للخير .

بحثه فى ماوراء الطبيعة :

وقد بحث سقراط فى ما وراء الطبيعة ، فذهب إلى القول بخلود النفس ، وأقام الأدلة على وجود الإله ، وهو فى نظره إله خير ، لا يدركه العقل ، ولا يحيط به الوصف ، ولا يصدر عنه إلا كل صلاح ، ولا يشبه الحوادث فى قول أو فعل ، وأنه واحد لا يتغير ولا يتبدل ؛ والواجب على الإنسان أن يطيع أوامره مهما كان فى ذلك من مشقة .

منهجه فى البحث :

أما منهجه فى البحث فكان منهجاً جديداً لم يسبق إليه ، حيث جعله على مرحلتين : إحداهما مرحلة التهكم ، والثانية مرحلة التوليد ؛ ففى الأولى كان يتصنع الجهل ويسلم أقوال محدثيه ، ثم يلقى الأسئلة ، ويعرض الشكوك شأن من يطلب العلم والاستفادة بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة عنها ، ولكنهم لا يسلمونها ؛ فيوقعهم فى

التناقض ، ويحملهم على الإقرار بالجهل ؛ وهذا هو مايسمى بالتهكم السقراطى أى السؤال مع تصنع الجهل أو تجاهل العارف ، وغرضه منه تخليص العقول من العلم السوفسطائى الزائف ، وإعدادها لقبول الحق .

وبعد ذلك ينتقل إلى المرحلة الثانية فيساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيباً منطقيا ، على الوصول إلى الحقيقة التى أقروا أنهم يجهلونها ، فيصلون إليها ، وهم لايشعرون ، ويحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم — وهذا هو التوليد ، أى استخراج الحق من النفس ، وكان سقراط يقول فى هذا المعنى : إنه يحترف صناعة أمه — وكانت قابلة — إلا أنه يولد الحق من نفوس الرجال .

---

# أفلاطون

ولد أفلاطون فى « أثينا » سنة ٤٢٧ ق . م من أسرة عريقة فائقة فى المجد والنبل ، ذات شأن كبير فى السياسة والملك والحكمة ، وقد انحدرت إليه منها ثروة ضخمة هيأت له من الفراغ مايتطلبه الاشتغال بالفلسفة ، لذا فقد تثقف ثقافة واسعة ، وتربى تربية عالية تناسب بيئته ومركز أسرته فى الحياة الاجتماعية .

وقد تعلم الرياضة والشعر ، ونظم كثيراً من القصائد فى مبدأ حياته ، ولما بلغ سن العشرين اتصل بأستاذه سقراط ، وصار صديقه الحميم ، وتلميذه الوفى ، وظل يلازمه فى الأعوام الثمانية الأخيرة من حياته ، وأخذ عنه كثيراً من أفكاره وتعاليمه ، وكان لهذه الأفكار الأثر الكبير فى حياة أفلاطون وتفكيره وفلسفته . وبعد موت أستاذه قام بعدة رحلات إلى الشرق والغرب ، فذهب إلى( ميغارى ) وأقام بها عند أحد زملائه المحبين لسقراط وهو « إقليدس » الذى كان قد أسس مدرسة فلسفية فى هذه المدينة . وبعد زمن قليل سافر إلى مصر ، فدرس فيها الرياضة دراسة وافية على أشهر الرياضيين فى ذلك الوقت ، وفى سنة ٣٧٠ ق.م سافر إلى إيطاليا ، وفيها عرف الفيثاغوريين

واتصل بهم ، ودرس مذهبهم دراسة وافية ، وأخذ عنهم كل ما كانوا يذيعون من تعاليم .

وهكذا نرى أفلاطون قد جمع من ثقافات الشرق والغرب مازود به عقله ، ولقح به فكره ، ثم أخرجه للناس فلسفة متعددة الجوانب شاملة لنواحي الفكر ، فجاءت فلسفته متعددة الموضوعات ، تناول فيها بحث الطبيعة ، وماوراء الطبيعة ، والسياسة ، والأخلاق وغيرذلك ، فامتازت بذلك فلسفته عن فلسفات من سبقوه من مفكري اليونان الذين كانوا لايتناولون إلا موضوعا واحداً هو الطبيعة أوالإنسان ، وكانت فلسفاتهم لاتعدو أن تكون آراء متناثرة لم تتسع بحيث تشمل الكون بأسره .

وفي أخريات أيامه أقام في « أثينا » وأنشأ بها مدرسة تطل على حديقة ( أكاديموس )(١) ، فسميت لذلك بالأكاديمية ، وكانت أشبه بجامعة علمية تدرس فيها جميع أنواع العلوم في عصره ، ويقبل عليها الطلاب : رجالا ونساء من كل صوب ، وظل قائماً على أمرها ، يرعى طلابها ، ويدبر شئونها . حتى مات سنة ٣٤٧ ق . م .

---

(١) أحد أبطال اليونان .

# فلسفته

قلنا فيما سبق : إن فلسفة أفلاطون تناولت موضوعات عدة حيث شملت الطبيعة وماوراء الطبيعة والفلسفة الإنسانية من معرفة وأخلاق، وأنه بذلك قد امتاز عمن سبقه من فلاسفة اليونان ، الذين كان بحثهم محصوراً فى ناحية واحدة من نواحى الفلسفة .

ولما كان البحث فى فلسفة أفلاطون من جميع نواحيها يخرج بنا عما التزمناه من الاقتصار على بعض الجوانب المهمة من فلسفة اليونانيين . لذا فإننا سنقتصر فى الكلام على رأى أفلاطون فى المعرفة ونظرية المثل (١) .

## نظرية المعرفة عنده :

كان السوفسطائيون يرون أن المعرفة مقصورة على الإحساس ، وهى لذلك تختلف باختلاف الأشخاص : فما يراه الشخص حقا فهو حق عنده ، وإن رآه الآخر بخلافه ، لأن الإحساسات تختلف باختلاف الناس .

---

(١) راجع فلسفة أفلاطون فى الطبيعة والنفس والأخلاق فى كتابنا ( فى تاريخ الفلسفة اليونانية ) .

فلما جاء سقراط رد عليهم فى قولهم هذا ، وأثبت أن العلم إنما هو فى المدركات العقلية ، وأن المعرفة تتكون من حقائق كلية يستخلصها العقل ( لا الحواس ) من الجزئيات المتغيرة ، ولما كان العقل عنصراً مشتركا لزم أن تكون الحقيقة عند شخص معين ، هى نفسها الحقيقة عند شخص آخر .

ولما جاء أفلاطون تابع أستاذه سقراط فى مهاجمته للسوفسطائيين، والرد عليهم وهدم رأيهم فى المعرفة ، مبينا أن المعرفة الحسية ماهى إلا مقدمة للمعرفة العقلية ، وأن المعرفة الحقة إنما تكون فى المعرفة العقلية والمدركات الكلية .

وقد أقام أفلاطون كثيراً من الأدلة فى وجه السوفسطائين والرد عليهم ؛ منها :

١ — أنه لو كانت المعرفة مقصورة على الإحساس كما يدعون لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولم ندرك ماهيات الأشياء .

٢ — لو كان الإحساس هو كل المعرفة لاستوى العالم والجاهل فى العلم . مع أن الواقع غير ذلك ، فإن العالم وحده يتوقع المستقبل ، ويؤيد المستقبل توقعه ، مما يدل على وجود قوة تدرك قوانين الأشياء . وهذه القوة تضاهى الإحساسات بعضها ببعض ، وتصدر عليها أحكاما مغايرة لعمل الحس بالمرة .

والمضاهاة وإدراك العلاقة بين الأشياء عملان متمايزان عن الإحساس ، وعن عمل الحس ، فليس العلم هو الإحساس ، ولكنه حكم النفس على الإحساس ؛ وبهذا الحكم يمتاز الإنسان عن الحيوان .

٣ — لا يصح أن تكون الحواس سبيلا إلى العلم ، لأنها تحمل إلى الشخص إدراكات متناقضة ، فهذه الشجرة كبيرة إذا دنوت منها ، صغيرة إذا بعدت عنها ، وهذا الرجل طويل بالنسبة إلى الكرسي ، قصير بالنسبة إلى الشجرة مثلا . . . وهكذا .

٤ — نظرية السوفسطائيين تؤدى إلى نتيجة باطلة ، وهى استحالة التعليم والتعلم ـ لأنه إذا كان الإحساس هو الوسيلة للمعرفة وإحساس الطفل مساويا لإحساس المعلم ، وإحساس التلميذ كإحساس الأستاذ ، فلا حاجة إذن إلى التعلم والتعليم .

٥ — وأيضاً نظرية السوفسطائيين فى المعرفة تؤدى إلى أنه لا معنى للحوار والمناقشة ، لأن مجرد القول بأن شخصين يتنازعان أو يتناقشان يتضمن القول بأنهما يريدان الوصول إلى حقيقة ما ، وأن أحدهما مصيب فى رأيه ، والآخر مخطىء فيه ، فإذا قلنا : إن كل إدراك حق فلا معنى إذن لهذا الحوار والنقاش .

٦ — لو كان الإحساس هو الوسيلة للمعرفة لاشترك الحيوان مع الإنسان فى إدراك الحقيقة ، لأنهما يشتركان فى الجانب الحسى ،

ولوجب أن يكون الحيوان مقياس الحقيقة كالإنسان .

٧ — قول السوفسطائيين : إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة باطل . لأن كل إدراك مهما كان يشتمل على عنصر خارج عن عمل الحس، فإذا قلت مثلا : هذا المثلث متساوى الأضلاع فلا تظن أن هذا إدراك جاء عن طريق الحس وحده ، بل فيه جانب كبير من عمل العقل لأنه لابد لهذا الحكم من إدراك معنى المثلث ومعنى التساوى ، ومعنى ضلع المثلث ، وكلها عمليات عقلية قارنت فيها هذا الشيء المحسوس بغيره من المتشابهات .

وهكذا فى كل إدراك حسى لابد فيه من عمل خارج عن الحس هو من عمل العقل .

## نظرية المثل الأفلاطونية

تمهيد :

ترتبط نظرية المثل الأفلاطونية بنظرية المعرفة السقراطية ارتباطاً وثيقا ، إذ تعتبر الأخيرة أساساً للأولى ، لذا وجب أن نبين هنا بإيجاز نظرية المعرفة عند سقراط ، تلك النظرية التى أخذها عنه تلميذه أفلاطون ، وبنى عليها نظرية المثل :

ونظرية المعرفة عند سقراط تقوم على أساس الإدراك العقلى لا على الحس كما يقول السوفسطائيون الذين يعتمدون على الحس فى معارفهم، ويقولون: إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، الأمر الذى أدى إلى أن الحق نسبي يختلف باختلاف الأشخاص ، وليس عندهم شيء هو حق يتفق عليه الناس جميعاً ، أو بعبارة أخرى ليس عندهم شيء هو حق فى ذاته ، بل الحق ما يراه الشخص حقا .

وتعدد الحق ضرورة لازمة لا محيص عنها مادام عماد المعرفة هو الحس والمحسوسات ، إذ أن الإحساس يختلف باختلاف الأشخاص وكذلك المحسوسات هى بدورها متغيرة متحولة من حال إلى حال ، وإذن فلا بد أن تكون المعرفة هى الأخرى مختلفة باختلاف الأشخاص . .

هكذا ذهب السوفسطائيون فى المعرفة ، وأصبح كل من الحق والخير والفضيلة تابعاً لشعور الشخص ، وليست لها معانى ثابتة يتفق الناس عليها ، ومن ثم فقدت الألفاظ قيمتها فى الدلالة على معانيها ، وأخذ السوفسطائيون يتلاعبون بالألفاظ بغية التغلب على الخصم وطلباً للشهرة ، وبعد الصيت ، وكانت الغاية عندهم تبرر الوسيلة ، ولو كان فيها ضياع الحق ، ووأد الفضيلة ، وهدم صروح الدين . والقانون والعرف .

لذا نهض سقراط من عقاله ، وأخذ على عاتقه أن يرد الناس إلى الحق والفضيلة، وصوب سهام نقده إلى ماذهب إليه السوفسطائيون من أن المعرفة قائمة على الإحساس ، وقرر فى صراحة ووضوح: أن المعرفة قائمة على العقل لا على الحس ، وأن لكل شىء ماهية، هى الحقيقة يكشفها العقل وراء هذه المحسوسات ، ويعبر عنها بالحد ، وأن العلم الصحيح هو ذلك الإدراك العقلى لحقيقة الشىء .

وكانت طريقة سقراط فى هذا الإدراك هى الطريقة الاستقرائية، فكان يستعرض أفراد الشىء المراد معرفة حقيقته ، وينظر فى صفاته فيجد من تلك الصفات ماهو جوهرى مشترك بين جميع الأفراد، ومنها ماهو عارض غير جوهرى ، فيستبعد الصفات العارضة ، ويستبقى الصفات الجوهرية ، وبذا يصل إلى الحد الكلى الذى ينتظم جميع أفراد الشىء المطلوب تعريفه .

وبهذا ترى أن سقراط هو أول من وضع اللبنة الأولى فى بناء علم المنطق ، وأنه وضع حداً لتلاعب السوفسطائيين بالألفاظ .

وهو بهذا التحديد لمعانى الألفاظ قد أعاد للدين قدسيته ، وللقوانين حرمتها، وأصبح الحق والخير والفضيلة غير تابعة لإحساس الشخص المتغير المتبدل ، بل هناك حق فى ذاته ، وهناك خير فى ذاته، وفضيلة فى ذاتها ، وعلى هذا الأساس المتين المبنى على الإدراك

العقلي الثابت رد سقراط الناس إلى حظيرة الفضيلة ، وأقام دعائم علم الأخلاق .

نظرية المثل :

انتهى سقراط إذن إلى القول بأن المعرفة الصحيحة هي تلك المدركات الكلية المعقولة ، أو بعبارة أخرى هي تلك الصور الكلية العقلية التي يصل إليها العقل بعد النظر في المحسوسات وتحليل صفاتها ، واستبعاد ماهو عرضي منها ، واستبقاء ماهو جوهري مشترك .

ولما جاء أفلاطون وافق أستاذه سقراط فيما ذهب إليه ، إلا أن سقراط وقف عند هذا الحد بينما تابع أفلاطون السير إلى الأمام حتى انتهى به المسير إلى القول بنظرية المثل .

وبيان ذلك :

أن سقراط حين وصل إلى أن تلك الصور الكلية المطابقة للواقع التي يصل إليها الإنسان بعقله هي المعرفة الصحيحة ، وقف عند هذا الحد ، وقرر أن هذه الصور لاوجود لها إلا في العقل وحده ، ولم يعتبر لها وجوداً معيناً في الواقع الخارجي .

أما أفلاطون فلم يرض أن يقف عند هذا الحد الذي قرره أستاذه

سقراط ، بل قرر أن تلك الصورة الكلية المعقولة لا تكون علماً صحيحاً ، ولا معرفة حقة إلا إذا كانت لها حقائق خارجية مستقلة عن الإنسان، لها وجود فى الواقع ، مجرد عن المادة، بحيث تكون تلك الصور الكلية العقلية مرآة لها ومنطبقة عليها .

فالإدراكات الكلية التى يصل إليها العقل هى أسماء لها مسميات فى الواقع ، وإلا لكانت وهماً من الأوهام ، واختراعا من اختراعات الخيال .

واستدل على ذلك بأن الفكرة الصحيحة هى ما كانت مطابقة للواقع ؛ فإذا قلنا : إن الشمس طالعة مثلا، فإن هذا الحكم يكون صحيحاً إذا كانت الشمس طالعة فى الواقع ، أما إذا لم تكن الشمس طالعة فإن هذا الحكم يكون باطلا .

وما دام أفلاطون يعتقد أن الإدراك الكلى العقلى هو الإدراك الحق ، والعلم الصحيح ، فلابد أن يكون أيضا مطابقا لما فى الواقع ، وبعبارة أخرى لابد أن يكون لهذه الصور العقلية الكلية مسميات حقيقية ، واقعية ، خارجية ، تطابقها تمام المطابقة ، وإلا لما كانت علماً صحيحاً .

مثال ذلك : أننا إذا نظرنا فى أفراد الإنسان الممثلة فى محمد وعلى وإبراهيم ، وجدنا كلا من هذه الأفراد يشترك فى كونه جسما ، وناميا ،

ومتحركا بإرادته، وهى ما يعبر عنه بقولنا : « حيوان » ، ووجدناها تشترك أيضا فى التفكير بالقوة المعبر عنه بـ « النطق » وبجوار هذه الصفات الجوهرية المشتركة بين جميع الأفراد، نجد صفات أخرى عارضة كالنوم ، والمرض ، والمشى ، فنستبعد الصفات العارضة ، ونستبقى الصفات الجوهرية ، مرتبين إياها فى جنس وفصل ، فيصبح التعريف حينئذ تعريفاً بالحد التام ، حيث يكون تعريف الإنسان : « الحيوان الناطق » ، وكل من الحيوان والناطق مدرك كلى عقلى منتزع من أفراد الإنسان الحسية بعد تجريده من المادة ، فهو صورة عقلية كلية مجردة عن المادة .

وهذه الصورة الكلية التى هى التعريف هى العلم الصحيح ، وما دامت هى العلم الصحيح فلا بد أن تكون لها حقيقة خارجية مجردة عن المادة لها كيان خارجى مستقل بحيث تكون تلك الصورة مرآة لها ومنطبقة عليها ، وإلا لكانت علما باطلا ، وخيالا مخترعا

هذه الحقيقة الخارجية المجردة التى تنطبق عليها الصورة العقلية الكلية هى ما يسميها أفلاطون : « مثال الإنسان » .

وبمثل هذا التقرير يمكننا أن نصل إلى مثال الحصان ، ومثال الجمل ، ومثال الأسد ، ومثال الصقر ، ومثال النسر . . . فكل هؤلاء مثل ، هى حقائق مستقلة لها وجود فى العالم الواقعى ، ومجردة

عن المادة ، وإن لكل شيء سواء كان حيواناً أم نباتا أم جماداً ، أم صفة من الصفات كالبياض والسواد ، أم معنى من المعانى كالجمال ، والعدل ، مثالا . بل إن الأشياء الوضيعة كالصراصير ، والشعر ، والقاذورات ، مثلا أيضا ، أى لها حقائق خارجية مجردة عن المادة تنطبق عليها تلك الصور العقلية الكلية .

وأفلاطون يرى أن المثال قد صيغ على نمطه ما هو مثال له،فمثال الإنسان وهو تلك الحقيقة المجردة الكائنة فى العالم المعقول ، قد نظر إليه الصانع وصنع على نمطه أشخاص الإنسان المحسوسة . . إذن فوجود المثال سابق على وجود أفراده التى هى بالنسبة إليه كالتمثال بالنسبة إلى صاحبه .

والمثل من أجل ذلك إذا وصفت بأنها موجودة كان ذلك وصفا حقيقيا ، بخلاف الأفراد التى تصاغ على نمطها فإنها إذا وصفت بالوجود كان ذلك وصفا مجازيا فحسب ، وعلى ذلك فالمثل هى الموجودة على الحقيقة ، وأما المحسوسات فما هى إلا أشباح وظلال لتلك الموجودات الحقيقية ، أى أنها ظلال المثل وأشباح لها .

وإلى هنا نرى أفلاطون قد استمد فكرته فى نظرية المثل من عناصر ثلاثة ـ كما قال أرسطو بحق ـ فهو قد أخذ من ( بارمنيدس ) الإيليائى فكرة الوجود المطلق المجرد عن المادة ، وطبقها على المثل ؛

وأخذ من ( هرقليطس ) فكرة التغير المستمر ، وطبقها على المحسوسات ، وأخيراً أخذ من( سقراط ) نظرية المدركات العقلية .

التدرج الهرمى فى نظرية المثل :

يرى أفلاطون أن لكل شىء مثالا – كما تقدم – . ويرى أن هذه المثل الكثيرة ليس منعزلا بعضها عن بعض ، بل إنها أعضاء فى مجموع هو كل لها ، وهى فى مجموعها تكون هرما ، تبتدىء قاعدته بالأنواع القريبة من الأشخاص ، وتنتهى قمته بأعلى الأجناس .

وبيان ذلك : أن أفراد الإنسان ، لها مثال يجمع صفاتها المشتركة بينها ، وأفراد الحصان لها مثال يجمع صفاتها المشتركة بينها ، وأفراد القمح لها مثال يجمع صفاتها المشتركة بينها ، وكذا أفراد نبات الذرة فإذا نظرنا إلى مثال الإنسان ، ومثال الحصان ، ومثال أى نوع من أنواع الحيوان ، وجدناها كلها تشترك فى الحيوانية ( جسم نام حساس متحرك بالإرادة ) فيكون مثال الحيوان مثالا مشتركا بين مثال الإنسان ، ومثال الحصان ، وبقية مثل الحيوانات الأخرى ، وأعلى منها .

وإذا نظرنا إلى مثال القمح ، ومثال الذرة ، وغيرها من مثل النباتات الأخرى ، وجدنا هذه المثل تشترك فيما بينها فى بعض

الصفات ، وينفرد كل مثال ببعض الصفات الخاصة به ؛ فإذا أخذنا هذا الأمر المشترك بين هذه المثل تكوّن لدينا مثال أعلى منها ، وهو مثال النباتات . . .

وهكذا سنظل ننظر فى هذه المثل فنرى أن مثال الحيوان ، ومثال النباتات يشتركان فى مثال أعلى منهما ، وهو الجسم النامى ، وإذا نظر إلى مثال الجسم النامى ، ومثال المعدن مثلا فسنرى أنهما يشتركان فيما بينهما فى صفات يمكننا أن نجعلها مثالا أعلى لها وهو مثال الجسم ، وهكذا نظل نرقى حتى نصل إلى مثال أعلى من تلك المثل جميعا ، مثال واحد فقط ، هو مثال الوجود ، وهو ما يسمى ( مثال المثل ) ، أو ( المثال الأعلى ) أوكما يسميه أفلاطون نفسه ( مثال الخير ) أو ( مثال الكمال ) ، وبهذا المثال تنتهى قمة الهرم الذى رأينا أن قاعدته تبتدىء بأقرب الأنواع ، وتنتهى بأعلى الأجناس .

ومثال الخير هو المثال الأعلى ، بل هو المثل الأعلى لبقية المثل وللعالم بأسره ، إليه يسير كل ما عداه ينشد الخير ، ويرجو الكمال ؛ ولكن هل مثال الخير هذا هو الله أو شىء آخر غيره ؟ .

والإجابة الصريحة عن هذا التساؤل لم تسعفنا بها عبارات أفلاطون ، فهو طوراً يعبر عن الآلهة بصيغة الجمع ؛ وتارة عن الله بصيغة المفرد ، وهو ينتقل فى تعبيراته بين التعديد والتوحيد ، مما

يجعل الباحث لا يقف له على رأى صريح ، ومع ذلك فهو يقول أحيانا بوجود إله صانع أعلى يدبر الكون بحكمته ، وهو لا تحيط به العقول ، وهنا نسائله : ما علاقة هذا الإله الأعلى بمثال المثل ؟ .

وهنا نجد أفلاطون يتعثر فى إجاباته ، فلا تتضح فكرته اتضاحا تاما ، لأنه يستعمل فى الجواب طريقة ( ميثولوجية ) (١) .

لذا نرى الشراح يفرضون الفروض فى فهم وجهة نظره ، ويرون أن هذا الإله الخالق المدبر للكون هو نفسه الإله الأعلى الذى هو مثال الخير ، لأن هذا أقرب إلى التنزيه ، وأنسب للعقل ، وأقرب إلى الفهم فيما ورد من عبارات أفلاطون حين عرض لهذا الموضوع .

## صفات المثل :

ولهذه المثل صفات ، منها :

١ ـ أنها عناصر ؛ ومعنى ذلك أن وجودها من نفسها لم يتسبب عن شىء آخر ، وأنها أساس الأشياء ، ولا شىء أساس لها ، وأنها لا تعتمد على غيرها ، وغيرها يعتمد عليها .

---

(١) نسبة إلى ميثولوجيا ، ومعناها : القصة أو الأسطورة .

٢ ـ أنها عامة لا خاصة ، فمثال الإنسان ، مثلا ليس إنسانا خاصا وإنما هو الحقيقة العامة لكل إنسان ، وكل مثال وحدة لا يتعدد ، وإنما يتعدد أفراده .

٣ ـ هذه المثل ليست مادية ، وإنما هى مجردة عن المادة ، وجودها فى نفسها مستقل عن كل عقل ، وما فى العقل صورة لها .

٤ ـ وهى أزلية أبدية لا تفنى ، وإنما يفنى أفرادها ، وأنها لا يحدها زمان ولا مكان وإلا كانت شخصية .

٥ ـ والمثل معقولة ، بمعنى أن العقل فى إمكانه أن يدركها بالبحث والاستنباط .

# أرسطوطاليس

## حيـــاته :

ولد أرسطوطاليس سنة ٣٨٥ ق . م فى أسطاغيرا ، وهى مدينة أيونية قديمة على ساحل بحر إيجة فى الشمال الشرقى من شبه جزيرة خلقيدية فى تراقية على حدود مقدونيا ، وكان أبوه طبيباً خاصا للملك « آمنتاس الثانى » ملك مقدونيا جد الإسكندر الأكبر ، ولما بلغت سنه الثامنة عشرة قدم « أثينا » والتحق بأكاديمية أفلاطون ، وظل بها مدة عشرين سنة ، ولم يفارقها حتى مات أستاذه أفلاطون ، وكان مدة إقامته بالأكاديمية مثال النشاط والجد والنبوغ ، فكان ممتازاً بين أقرانه يشار إليه بالبنان .

وقد صار أرسطو فيما بعد أستاذاً للإسكندر المقدونى حيث دعاه « فيليب » ملك مقدونيا ليعهد إليه بتثقيف ابنه البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة ، وكان أرسطو ذا مكانة عظيمة عند فيليب ، وظل يعلم الإسكندر أربع سنوات متصلة ، حتى إذا ما بلغ الإسكندر سن السابعة عشرة شارك الجيش فى حروبه وذاق لذة النصر ، فتباعدت الصلة بينه وبين أستاذه .

وقد أنشأ أرسطو بعد ذلك مدرسة فى أثينا فى مكان يسمى «لوقيون» ، وسمى هو وأتباعه بالمشائين ، أخذاً من عادة أرسطو ، فقد كان يمشى بين تلاميذه وهو يعلمهم ، وظل أرسطو ثلاث عشرة سنة ، وهو يدير مدرسته ويحرر كتبه ، وأهم مؤلفاته قد كتبها فى هذا العهد .

ولما مات الإسكندر وقعت حكومة أثينا فى أيدى أعداء المقدونيين الذين دبروا لأرسطو اتهاما بأنه ملحد ، وأغروا به الجماهير . فخاف الاضطهاد ، وأن يفعل به مافعل بسقراط من قبل ، ففر من أثينا إلى ( خلسيس ) ، ولكن القدر لم يمهله طويلا حيث مات سنة ٣٢٢ ق .م بسبب مرض فى معدته وعمره ثلاث وستون سنة ، قضى معظمها فى التأليف والتدريس

مؤلفاته :

وقد كتب أرسطو مؤلفات عدة فى المنطق ، والطبيعة ، وما وراء الطبيعة ، وفى الأخلاق والسياسة ، كما ألف فى الخطابة والشعر ؛ والناظر فى مؤلفات أرسطو يجد أنها موسوعة علمية كبرى انتظمت العلم القديم كله ما عدا الرياضة ، ولئن بليت أجزاء من مؤلفاته بتقدم الزمن ، فإن كتبه الفلسفية وكثيراً من نظرياته المنبثة فى كتبه

الجزئية لا تزال خالدة ، لا لأهميتها التاريخية فحسب ، بل ومن حيث قيمتها الذاتية أيضاً .

## فلسفته

ونحن لا نتعرض هنا لجميع نواحى الفلسفة التى تناولها أرسطو بالشرح والتفصيل ، بل سيكون موقفنا بإزاء الحديث عن فلسفته مماثلا لموقفنا من فلسفة أفلاطون ؛ أى أننا سنعرض لبعض جوانب من فلسفة هذا الفيلسوف الكبير ، حيث أننا سنقصر الكلام هنا على آراء أرسطو فى « ما بعد الطبيعة » وفى « الأخلاق » ، وذلك لأن هذين الموضوعين من فلسفة أرسطو قد تأثر بهما فلاسفة المسلمين تأثراً كبيراً (١) .

### فلسفته فى ماوراء الطبيعة :

وتسمى أيضاً : ( الفلسفة الأولى ) أو ( ما بعد الطبيعة ) ، وموضوع هذه الفلسفة هو الوجود الثابت الذى لا يتغير .

وإذا رجعنا إلى أفلاطون وجدناه قد حصر هذا الوجود فى

(١) راجع بقية فلسفة أرسطو فى كتابنا : «فى تاريخ الفلسفة اليونانية» ابتداء من ص ١٤٣ طبعة ثانية .

( المثل ) - كما تقدم - أما الموجودات الطبيعية فليست إلا ظلالا لهذه المثل . وأشباحا تقابلها ،

أما أرسطو فقد ابتدأ بحثه فى ماوراء الطبيعة بإنكاره لنظرية المثل الأفلاطونية وبيان ما فيها من أخطاء ، وقد أسهب فى ذكر الحجج التى يثبت بها اضطرابها وتناقضها (١) .

وأرسطو بذلك القول يعارض أستاذه أفلاطون فى النقطة الأساسية من فلسفته ، فبينما يقرر أفلاطون أن الموجودات الحقيقية هى المثل ، وأن الموجودات المحسوسة ليست إلا أشباحا وخيالات صيغت على نمط مثلها ، وليس لها وجود حقيقى ، إذا بأرسطو يذهب إلى أن هذه الكليات ( المثل ) ليس لها وجود حقيق ، وإن هى إلا مفاهيم ينتزعها العقل من الموجودات الحقيقية ، وهى المحسوسات ، وليس للكليات إلا الوجود العقلى فحسب .

كما يذهب إلى أن الموجودات المحسوسة موجودات حقيقية بجوهرها وماهيتها ، وأنها نقطة البداية فى الفلسفة ، وعليها مدار التجربة ، تدرك بالمشاهدة لا بالفكر .

وما دام أرسطو - كما رأيت - يعارض أفلاطون فى النقطة الأساسية من مذهبه ، فهو من غير شك يعارضه فى نقط أخرى مترتبة

---

(١) راجع هذه الحجج فى كتابنا المذكور ص ١٥٢-١٥٣ من الطبعة الثانية.

عليها ، ويضع لنفسه فلسفة جديدة ، تختلف فى روحها واتجاهها عن فلسفة أفلاطون .

## الهيولى والصورة :

انتهى أرسطو إلى تفنيد نظرية المثل ، التى تقول بوجود المعانى الكلية وجوداً مستقلا ، وتدعى أن وجودها هو الوجود الحقيق وأن الموجودات المحسوسة ليست إلا أشباحا وظلالا لها ، وحيث وصل أرسطو إلى هذه النقطة ذهب إلى أن وجود الأجسام الطبيعية حقيق ، وأخذ يفسر الأجسام الطبيعية فقال : إنها مركبة من مبدأين : هيولى ، وصورة .

فالهيولى ( كلمة معربة عن اليونانية ) مادة أولى غير معينة أصلا ، وبها تشترك الأجسام فى كونها أجساما .

والصورة : هى المبدأ الذى يعين الهيولى ، ويعطيها ماهية خاصة ، ويجعلها شيئا واحداً ، وهى ما نتعقله فى الأجسام .

ولتقريب معنى الهيولى والصورة نقول : إن الهيولى بمثابة الرخام أو الخشب قبل أن يصنع منهما شىء ، وأن الصورة بمثابة الشكل الخاص الذى يعطى للرخام أو الخشب فيصيران تمثال ( أبولون ) أو ( منيرفا ) أو آلة من الآلات .

وليست الصورة عند أرسطو هى شكل الشىء فحسب ، وإنما هى جميع صفات الشىء من لون وخفة وثقل ، وجمال ، ولمعان ، وانطفاء وحلاوة ، أو مرارة ، وغيرها ، وهى كذلك علاقة أجزاء الشىء بعضه ببعض ، وعلاقة كل جزء بالآخر .

أما الهيولى فهى الموضوع الذى تقوم به هذه الصفات ونحوها .

وإذن فالهيولى لاصورة لها ولا مظهر ، ومن ثم فهى فى ذاتها لاتحد ولا توصف ، وإنما يمكن حدها ووصفها إذا خلعت عليها الصورة .

والهيولى لا يختلف بعض أجزائها عن بعض ، بل هى متشابهة تماما ، وإنما تختلف المواد التى تتكون عن الهيولى باختلاف الصفات ، فليس الخلاف بين مادة المعدن ومادة الحجر مثلا راجعا إلى اختلاف الهيولى فى كل منهما ، بل إلى اختلاف الصورة ( الصفات ) فيهما فحسب .

فالهيولى بحسب ذاتها يمكن أن تكون أى شىء ، ومستعدة لأن تتصور بأية صورة ، وهذا الاستعداد الكامن فى الهيولى لأن تكون أى شىء يسميه أرسطو : الشىء بالقوة . أما تصورها بأية صورة خاصة فيسميه : الشىء بالفعل . فإذا تحول ما بالهيولى من القوة إلى الشىء بالفعل سمى ذلك وجوداً أو خلقا ، وحركات الهيولى وتغيرها

خطوات للتحول من القوة إلى الفعل .

## العلل الأربع :

يرى أرسطو أن العلل التى لابد من توفرها لإيجاد كل كائن فى العالم أربع . وهى العلة المادية ، والعلة الصورية ، والعلة المحركة أو الفاعلة ، والعلة الغائية .

فما لم تتوفر هذه العلل الأربع كلها لا يمكن أن يوجد الكائن .

١ ـ فالعلة المادية للشىء : هى المادة التى يتكون منها الشىء كالحجر للبيت .

٢ ـ والعلة الصورية : هى ما به الشىء هوهو ، وهو فى مثالنا مابه البيت بيتاً .

٣ ـ والعلة المحركة أوالفاعلة : هى القوة التى تعمل على تغيير الشىء واتخاذه شكلا جديداً ، وهى فى مثالنا صانع البيت ( البنَّاء ) ، فهو علة تغيير الحجر من حال إلى حال .

٤ ـ وأما العلة الغائية : فهى الغاية أو المقصد الذى تتجه الحركة لتحقيقه ، وهو فى مثالنا المنزل الذى يمكن الانتفاع به لأنه غرض البناء ومقصده . والعلتان الأوليان تسميان : علتى الماهية ، والعلتان الأخيرتان تسميان : علتى الوجود .

وإنما انحصرت العلل فى أربع ، لأن الكائن لايخرج عن كونه مادة وصورة وهما العلتان الأوليان، وأما العلة الفاعلية وهى العلة المحركة فلا بد منها ، لأن التصور الجديد الذى يأخذه الكائن هو نتيجة تغير ، والتغير لايحدث من نفسه ، يستوى فى ذلك الكائنات التى ينتجها الإنسان أو تنتجها الطبيعة ، فكما أن الخشب لايصير مكتباً ، والبرونز لايصير تمثالا من نفسيهما ، فكذلك الهواء لايتحول إلى نار ، والنار لاتتحول إلى هواء من تلقاء نفسيهما كذلك ، وقد اقتضى الأمر علة فاعلة ، وهى التى تحول المادة إلى صورتها الجديدة ، وتخرج الشىء من القوة إلى الفعل .

وهذا التحويل لايقع من جانب القوة الفاعلة عبثاً ولا هوساً ، بل لغاية مقصودة معينة ، وتبعاً لمنهج محدود ، فنحن نرى الكواكب تسير على نظام محكم ، ونرى تعاقب الفصول الأربع بطريقة منظمة دقيقة ، ونرى الإنسان لاينسل إلا إنساناً مثله ، ونرى شجرة الورد لاتثمر برتقالا .

كل ذلك يدل على أن الطبيعة لاتسير بغير قصد ، بل لغاية معينة ، وأنها حية فى السماء وفى الأرض ، حكيمة فى الإنسان والحيوان والنبات والعناصر ، وهى إن ظهرت حيناً صماء عمياء ، لاتدرك ولا تعلن عن مراميها وأغراضها ، فهى فى الحقيقة كلها حياة وحركة ونور وإدراك

ونظام ، وهى تطبق الوسيلة على الغاية تطبيقا حكيما ، وكل مايجرى من أفعالها لابد أن يكون ذا مغزى ظاهر أو خفى ، ومرمى واضح أو من وراء حجاب . وعلى الجملة لايمكن أن يصدر عنها فعل عابث أو مظهر بلا نتيجة .

وبهذا ترى أرسطو قدخالف بعض الفلاسفة الذين سبقوه وجحدوا هذه الغاية ، ونسبوا أفعال الطبيعة إما إلى ضرورة آلية ، وإما إلى مصادفة هوجاء . وترى أيضا أن أرسطو كان يؤمن بالغاية فى كل أفاعيل الطبيعة من غير استثناء ، وهذه الغاية عنده هى العلة الغائية ، وبها تم انحصار العلل فى الأربعة المذكورة .

## الإله عند أرسطو :

نظر أرسطو فى الكون فرأى أنه فى تغير مستمر ، وحركة دائبة ، وهذه الحركة لايمكن أن تكون من ذات المتحرك ، بل هى من محرك خارج عنه ، وهذا المحرك الخارج إن كان بدوره متحركا فلا بد أن يكون له محرك آخر . . . وهكذا . حتى نصل فى النهاية إلى محرك ثابت يمد بالحركة كل ماعداه وهو منزه عنها ، وهذا الكائن هو العلة الأولى لجميع المعلولات والحركات ، وهى العلة التى تؤثر ولا تتأثر ، وتخضع الحركات لناموسها ، ولا تخضع هى للحركات .

وإذن فللكون إله واحد ، منزه عن الزمان ، والمكان، والتغير ، والنقص ، والتأثر بغيره .

وعنده أن هذا الإله فعل محض ( صورة محضة )، لا يجوز أن يداخله شيء من القوة ، إذ لو كان كذلك لاحتاج إلى فاعل آخر يخرجه من القوة إلى الفعل ، فيكون وجوده مستفاداً من غيره .

وهو كذلك واحد من كل وجه ، ويدل على وحدته انتظام العالم، وتناسب الحركات بعضها مع بعض ، فإن ذلك لا يتصور إلا إذا كان المحرك واحداً .

وهو بسيط لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ، وإلا لكان ممكن الوجود جائز الانحلال، إذ كل مركب صائر إلى الانحلال متوقف على وجود أجزائه لبقاء وجوده ، فلا يكون الواحد إلا بسيطاً .

والإله أزلي ، لأنه المحرك الأول للأشياء ، ولما كانت الحركة أزلية كان المحرك الأول أزليا كذلك ، وأرسطو يقول إن للسيارات حركات ، ويصل في حسابها على مذهبه إلى ٥٥ أو ٤٧ فيضع مثل هذا العدد من المحركين الأوائل ، ويصفهم بأنهم آلهة الكواكب ، وأنهم محركون أوائل أزليون، ولكنه يضع على رأسهم المحرك الأول الذي هو مبدأ حركة سائر الأشياء .

غير أن أرسطو يرى أن المحرك الأول للعالم يجب أن يفهم على

أنه العلة الغائية ، بمعنى أنه لايحرك الشيء بدفعه من خلفه دفعاً ميكانيكيا ، لأن هذا التحريك يقتضى المماسة ، وهى من شأن الأجسام .

بل إن الشيء يشتاق إليه فينجذب نحوه ويتحرك إليه ، وفى هذا يقول أرسطو : « إن السموات تشتهى أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن، ولكنها لا تستطيع لأنها مادية فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هى الحركة الدائرية » (١) .

ولكن من يتأمل هذا القول يراه أقرب إلى الشعر والخيال منه إلى التعليل الصحيح .

ومن صفات الإله عند أرسطو أنه : ( عقل، وعاقل، ومعقول ) ، أما أنه عقل ولأنه صورة محضة ، وليس فيه شيء من المادة وعلائقها؛ وأما أنه عاقل ـ فلأن ذاته بسيطة غير مركبة من أجزاء حتى يكون الجزء العاقل غير الجزء المعقول ، وإذن فالذات التى هى عقل، هى بنفسها العاقل ؛ وأما أنه هو المعقول ، فلأن علمه كامل ، وموضوع هذا العلم الكامل لا يكون إلا كاملا ، فهو لهذا لا يعقل إلا ذاته ، لأن ذاته أكمل الموجودات، أما ماسوى ذاته فهو بالنسبة إليها ناقص ، فإذا عقل غيره

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٢٣٦ طبعة سنة ١٩٣٦ م .

فقد عقل ماهو أنقص من ذاته ، وانحطت قيمة فعله ، فلذا كانت ذاته هى وحدها المعقول .

ولكن هذا الرأى الذى نادى به أرسطو ، وهو أن الإله لا يعقل إلا ذاته، يستتبع أن الله لا يعلم العالم ( بحجة أن العالم شىء دنىء بالنسبة إلى الله وأن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته ) ، كما يستتبع أن الأشياء توجد وتنعدم دون أن يريد الله لها ذلك أو يعلم من أمرها شيئا !!

وأرسطو بهذا الرأى يتصور الإله منطويا على نفسه ، ومقصوراً على برجه العاجى ، غير عالم بشىء من الكون ، ولا مريداً لما يجرى فيه من أحداث ، فهو بهذا ينفى التدبير الإلهى للعالم عن الله .

## نظرة فى فكرة الإله عند أرسطو :

مما تقدم ترى أن أرسطو كان يجل الإله وينزهه عن كل نقص ، ولكنه سلك إلى هذه الغاية سبيلا سيئة ملتوية ، فجعل من الإله محركا جاهلا وقائداً أعمى ، وعلة أولى غير منشئة ، فلم يكن بذلك متفقا مع المنطق القويم الذى وضع أسسه ، فإن تطبيق التمييز بين القوة والفعل تطبيقاً دقيقا يرينا أن العالم المركب من قوة وفعل مفتقر ليس فقط إلى

محرك ، بل أيضا إلى موجد ترجع إليه كل أنواع التغير ، وتفسر به الغائية فى الطبيعة .

ولهذا كان هدفا للهجوم (١) من تلاميذه ، ومن جاء بعدهم من المفكرين والعقلاء .

---

(١) لما رأى تلاميذ أرسطو أستاذهم مؤسس علم المنطق وواضع قواعده الجوهرية لم يستحى من أن يخرج على أبسط النظريات البديهية ، وجهوا إليه هذه الاعتراضات القاسية . فقالوا بعد كلام طويل : « ثم جعلت هذا المحرك لايعقل إلا ذاته بدعوى أنه لا يليق بجلاله علم ما فى الأمور الدنيوية من الجزئيات الدنيئة ، ثم مثلته بقائد الجيش ، فكيف يقود الأمير الجيش إذا لم يبصره ولم يخطر له ببال ؟ وكيف يصح تدبير هذا العالم من متحيز فى نفسه ، ومقصور على علم ذاته لايتجاوزها ؟ ومن أين وجود العالم فى بدء نشأته ؟ ومن أين بقاؤه إذا لم يكن للمبدا الأول حظ فى تدبير أمور العالم ولا أدنى إلمام به ؟ فكأنك قد جعلت الإله والعالم قطعتين منفصلتين لا اتصال لإحداهما بالأخرى ، وقد انتقدت أفلاطون حيث جعل عالمين . عالم الحس ، وعالم المعانى واليقين ، ثم ، عجز عن بيان الاتصال بينهما ، وأنت قد وضعت العالم ثم وضعت الإله مقابلا له ، فعجزت عن بيان العالم وماهية الإله بما يزيل الشك ويدرأ الشبهة حتى بقيا متقابلين لااتصال بينهما ولا تأثير ، فإذا تحققنا قولك وسبرنا معناك وجدنا أنه لاحاجة للإله بالعالم ، ولاحاجة للعالم بالإله اه .

( من كتاب الجزء الثانى من الفلسفة الإغريقية : للدكتور محمد غلاب من ص ٨٩ إلى ٩٠ نقلا عن كتاب سانتلانا ) .

## مقارنة بين فكرتي أفلاطون وأرسطو في الإله :

يتفق أرسطو مع أستاذه أفلاطون في القول بأن الكون ليس وليد المصادفة الهوجاء ، وإنما هو فعل قوة حكيمة مدبرة يجب أن تتصف بكل كمال ، وأن تتنزه عن كل نقص ، وأنه عقل محض ، بسيط لاتركب فيه ، ثابت لايتغير ، أزلي غير حادث ـ هذه القوة هي : « الله » .

اتفق الفيلسوفان على ذلك ، وعلى أن الجمال والإتقان والنظام ، البادية فيما بين الأشياء وفيما بين أجزاء كل منها براهين قاطعة على وجود العلة العاقلة « الله » .

غير أنهما اختلفا في وسائل تحقيق ما يجب للإله من كمال .

فبينما يذهب أفلاطون إلى أن الكمال الأعلى لايتحقق لهذه القوة إلا إذا كانت هي الفاعلة لكل شيء ، العالمة بكل شيء ، الساهرة على كل صغيرة وكبيرة في هذا الكون ، فالله معنى بالعالم ، وعنايته تشمل الكليات والجزئيات على حد سواء ، وإن تلك العناية هي أساس النظام الحكيم في الأشياء .

بينما يقرر أفلاطون هذا المذهب إذا بأرسطو يذهب ـ كما بينا ـ إلى أن الكمال لايتحقق لهذه القوة إلا بعدم اتصالها بهذا العالم ، لا من

جهة العلم ، ولا من جهة الخلق ، بل إن العالم هو الذى يتحرك نحوها من تلقاء نفسه بدافع الشوق الطبيعى الموجود فى الكائنات صغيرها وكبيرها ، وأن هذه الحركات آلية منشؤها الاستعداد الطبيعى الموجود فى أجزاء المادة ، وشوقها القاهر الذى يدفعها دائما إلى الانتقال من القوة إلى الفعل ، وليس للعلم والإرادة الإلهيين فيها أى تدبير .

ففكرة أرسطو فى تنزيه الإله كانت جليلة المبدأ نبيلة الغاية ، لكنها رديئة الوسائل ، سيئة النتيجة .

لذا كانت هدفا للطعن ، ولم تصمد أمام النقد .

## الأخلاق عند أرسطو :

يرى أرسطو أن الغاية القصوى التى يجب أن تتجه إليها أفعال الناس جميعا إنما هى السعادة التى هى الهدف الأسمى للحياة .

وهو يرى أن هذه السعادة ليست فى حياة اللذة ، لأنها غاية العبيد والبهائم والأجلاف والعوام ، كما أنها ليست فى الشرف أو تكريم الناس ، لأن ذلك متعلق بالناس أكثر منه بنا لأنهم يمنحونه أو يمنعونه كما يشاءون ، فيكون شرفا كاذباً فليس خيراً ولا ينبغى أن يكون غاية ، إذ الخير يجب أن يكون ذاتيا لا يمنح ولا يمنع .

وإنما السعادة فى الحكمة التى هى عمل العقل ، ذلك لأن الإنسان

يمتاز عن الحيوان بالعقل ، فيجب أن تكون سعادته من جنس ما يمتاز به ، وهو العقل ، وعلى ذلك تكون سعادة الإنسان فى حياة التفكير والفلسفة .

ولكن أرسطو يعلم أن الإنسان ينطوى على ما فى الحيوان من الحس والتغذية اللذين يستتبعان اللذة والشهوة ، ولذا نراه لا يهمل هذا العنصر فى تقريره للسعادة ، بل جعله عنصراً من عناصرها فقرر أن السعادة تتكون من عنصرى العقل والشهوة ، بشرط أن تكون الشهوة خاضعة لحكم العقل ، وعلى ذلك تكون الشهوة بالنسبة للعقل بمنزلة الهيولى من الصورة ، والسعادة تتكون منهما جميعا .

ويرى أرسطو أن للظروف الخارجية تأثيراً كبيراً فى السعادة ، فالصحة ، والغنى ، والصداقة ليست هى السعادة . ولكنها وسائل لها ؛ والمرض والفقر ، وسوء الحظ أمور معوقة عنها .

وعلى ذلك إذا اتبع الإنسان الحكمة ، فحكم عقله فى جميع أفعاله ، وروض نفسه على أن يسير على هديه ، فقد سلك سبيل الفضيلة ، وإذا لم يسر فى طريق الحكمة ، وأهمل إرشاد عقله ، وسار على حسب هواه وشهواته فقد تردى فى هاوية الرذيلة .

والفضيلة إنما تكتسب بالمران والتعود ، إذ العادة ـ كما يقول أرسطو ـ طبيعة ثانية . فمتى تعود الإنسان أن يسير فى عمله على حسب

إرشاد العقل صار العمل الحكيم ملكة راسخة عنده ، وبذلك يكون المرء فاضلا .

لابد من الفضيلة إذن فى تكوين السعادة ، وذلك بأن يحيا الإنسان ويعمل على حسب ما توحى به الفضيلة الكاملة - تلك الفضيلة التى لا تتحقق إلا إذا سار المرء فى أعماله طبقاً لإرشاد عقله ووفقا للحكمة .

وفوق هذا كله لا يكون المرء سعيداً إلا إذا أظلت السعادة حياته كلها أو معظمها (١) .

## أقسام الفضائل عند أرسطو :

يقسم أرسطو النفس إلى قسمين : ناطقة ، وغير ناطقة ؛ ولكل منهما فضائل ، ففضائل النفس الناطقة تسمى : ( الفضائل العقلية ) كالحكمة والذكاء ، وأسماها فضيلة التفكير التى هى من خصائص الفلاسفة والآلهة .

وفضائل النفس غير الناطقة تسمى : ( الفضائل الخلقية ) كالكرم والشجاعة والعفة - والأولى ثمرة التجارب ، ووليدة الزمن ، وتنمو

(١) كتاب الأخلاق لأرسطو جـ ٢ ص ٧٤ - ٧٥ .

بالتعليم ، والثانية نتيجة العادة ، وفى استطاعة كل إنسان تحصيلها واكتسابها من طريق العادة (١) .

نظرية الأوساط :

تتلخص هذه النظرية فى « أن كل فضيلة وسط بين رذيلتين » .

ولذا عرف أرسطو الفضيلة بأنها : « ملكة اختيار الوسط العدل بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة » .

ويعنى أرسطو ( بالملكة ) : أنها حال راسخة فى النفس مكتسبة بالمران والتكرار حتى أصبحت طبيعة ثانية ، وعلى ذلك فمن سخا مرة لايسمى سخيا ، بل يكون كذلك إذا سخا دائماً ، ومن غير عناء ، وهذا يقال فى جميع الفضائل .

أما إذا كان الفعل الفاضل مفرداً ، أو متكرراً فى فترات بعيدة

---

(١) يلاحظ أن أرسطو يسرد الفضائل الخلقية ويصنفها تصنيفاً قائماً على الانفعالات والأفعال لا على قوى النفس كما فعل أستاذه أفلاطون من قبل حيث قسم النفس إلى ثلاث قوى هى : القوة العاقلة ، والقوة الغضبية ، والقوة الشهوية . ثم جعل الفضائل ثلاثاً وهى : فضيلة الحكمة وتنشأ عن اعتدال القوة العاقلة ، وفضيلة الشجاعة وتنشأ عن اعتدال القوة الغضبية ، وفضيلة العفة وتنشأ عن اعتدال القوة الشهوية

فإنه لايكون بينه وبين الفعل الصادر عن ملكة الفضيلة إلا شبه ظاهرى لأنه غـــير صادر عن حال راسخة فى النفس ، فلا يكون فضيلة .

وأرسطو حين يذكر أن الفضيلة ملكة اختيار الحد الوسط العدل لايريد من الوسط الوسط الرياضى الواقع على مسافة واحدة من طرفين فلا يتغير ، بل يريد وسطا إضافيا يتغير بتغير الظروف والأشخاص ، فالشجاعة وسط عدل بين إفراط هو التهور ، وتفريط هو الجبن ، والسخاء وسط عدل بين إفراط هو الإسراف ، وتفريط هو البخـــل ، والعفة وسط عدل بين إفراط هو الشره وتفريط هو الجمود .

ويدل على أن الوسط اعتبارى لاحسابى أن كلا من الشجاعة والسخاء والعفة مثلا يتفاوت الحد الوسط فيها بتفاوت الأفراد وظروفهم ، فإذا سخا الفقير بدرهم وعد ذلك جوداً بالنسبة إليه ، فإنه لايكون كذلك بالنسبة لغنى كثير المال ، بل يعد ذلك منه بخلا ونقصا ، فالوسط اعتبارى لاحسابى .

ومما يؤيد أيضاً أنه اعتبارى أن الوسط الفاضل أميل إلى أحد الطرفين منه إلى الآخر ، فالشجاعة أميل إلى التهور منها إلى الجبن ، والسخاء أميل إلى التبذير منه إلى البخل ، والعفة أميل إلى الجمود

منها إلى الشره . . . . وهلم جرا .

ولكن أرسطو حين يقرر أن الفضيلة من حيث (ماهيتها) وسط بين طرفين مرذولين ، يقرر أيضا أنها من حيث الخير حد أقصى ، وقمة عليا ، إذ أن الوسط هو ما تقضى به الحكمة بعد تقدير جميع الظروف

إنه ما يجب فعله (هنا والآن) ، فهو خير بالإطلاق ، تابع لنية الفاعل .

---

## الفلسفة بعد عصر أرسطو

تدهورت الفلسفة فى بلاد اليونان بعد عصر أرسطو ، ورجعت إلى الوراء حيث أهملت دراسة الطبيعة ، وماوراء الطبيعة ، والمنطق؛ وانحصرت الدراسات الفلسفية فى الأخلاق وما يتصل بها ؛ والسبب فى ذلك أن بلاد اليونان فى ذلك العصر قد فقدت استقلالها وسلبت منها حريتها وسيادتها ، وخضعت لسلطان المقدونيين فتأثرت بذلك العلوم والفنون والفلسفة ، وأصيبت بالهرم ، وأصبحت الأبحاث تدور حول الشخص وخيره ومصيره وسعادته ، أى أنها انحصرت فى دائرة الأخلاق وحدها ، وإن تجاوزتها فإنما تتجاوزها لخـــدمة الأخلاق لاغير ، ومن أهم المدارس التى ظهرت فى هذا العصر مدرستا : الأبيقوريين ، والرواقيين .

## المدرسة الأبيقورية

تنسب هذه المدرسة إلى مؤسسها « أبيقور » (١) ، وكان مؤلفا

---

(١) عاش بين سنتى ٣٤١ - ٢٧٠ ق ، م ، ولد فى ساموس وطوف فى كثير من البلدان ، وانتهى به المطاف فى أثينا وأنشأ فى دار بها مدرسة وحديقة يجتمع فيها تلاميذه ، لذا سموا « بفلاسفة الحديقة » .

مفرطا فى التأليف ، إذ أخرج للناس نحواً من ثلاثمائة مجلد ، فقد كتب فى الطبيعة ، ووضع ملخصا فى الفلسفة مؤلفا من مائة وإحدى وعشرين قضية ، كما ألف كتاب (القانون) فى المنطق ؛ غير أن الغاية من هذه المؤلفات كلها إنما كانت تتجه إلى خدمة علم الأخلاق الذى كان أهم شىء فى فلسفة هذه المدرسة ، وقد ألف فى الأخلاق عدة كتب ، من أشهرها كتاب (فى الخير الأسمى) ، و (ما يجب أن نتجنبه) ، و (فى أنواع الحياة) ، وقد ضاعت معظم كتبه ، ولم يبق منها إلا النذر اليسير .

## الأخلاق عند أبيقور

### السعادة والفضيلة :

يقرر أبيقور أن الغاية من الحياة إنما هى السعادة ، وأن السعادة فى اللذة الجسمية ، وذلك أن أبيقور كان ماديا عريقا فى المادية ، والمادى لايهتم إلا بما يجلب له السرور والمتعة ، وذلك إنما يتحقق باللذة .

غير أن أبيقور يعالج فكرة اللذة بحذق ومهارة حتى يحيلها نوعا من السعادة الروحية ، ويستبقى الفضائل المعروفة ، ويستبعد الرذائل

مما يجعل لمذهبه مكانا خاصا بين المذاهب الأخلاقية .

وأبيقور حين يجعل الغاية من الحياة هى اللذة يشترط أن تكون اللذة لذة حقا ، ومعنى هذا أنها لاتجر وراءها ألما ، وإلا بطل أن تكون لذة خالصة .

فيجب إذن اجتناب اللذة التى تسبب الألم .

وكذا يقتضى طلب اللذة تحمل بعض الألم ، فيجب قبول الألم الذى يسبب لذة أعظم .

فإذا نحن حققنا هذين المبدأين حققنا لأنفسنا لذة مستمرة طول الحياة ، وعلى ذلك يجب رفض اللذة التى لاتكون عواقبها خيراً ، فالشره مثلا يورث المرض ، فيجب تعديل اللذة بالألم ، واجتناب اللذة التى تجر وراءها ألماً ، واعتبارها وسيلة سيئة للسعادة ؛ وللألم عواقب ، وقد لاتكون جميعها شرا ، فيجب تعـديل الألم باللذة ، وتقبل الألم الذى يجر لذة أعظم .

ومتى تقرر أن اللذة غاية لزم أن تكون الوسيلة إليها فضيلة ، فإن العقل والحكمة يقومان بتدبير الوسائل وتوجيهها إلى الغاية المنشودة ، وهى الحياة اللذيذة السعيدة .

اللذة التى هى الغاية عند أبيقور ليست تلك الحركة العنيفة التى نضطرب بها حيناً ثم يكون بعدها ما يكون ، بل هى الاستمتاع بالهدوء

والطمأنينة أطول وقت ممكن ، وبذلك نخرج من مذهب اللذة إلى مذهب المنفعة .

وهو يرى أن اللذات العقلية لاتقل قيمة عن اللذة الجسمية ، بل ربما تفوقها ، لأن الجسم لايحس إلا باللذة الحاضرة ، أما العقل فيستطيع أن يتلذذ بذكر لذة ماضية ويأمل فى لذة مستقبلة ، لذا وجب أن يتجه جهدنا إلى توفير الطمأنينة للنفس حتى تتحقق اللذة العقلية .

وتتوفر هذه الطمأنينة بزوال أسباب اضطراب النفس ، كالجهل بالطبيعة ، وما يلزم عنه من خرافات ، والخوف من الآلهة (١) ، ومن الموت .

فالحكيم لايخشى الظواهر الجوية لأنها تسير على نظام ثابت ، ولا يخشى القدر ولا الآلهة ، بل إنه لايخشى الموت ؛ لأننا حين نوجد لايوجد الموت ، وحين يوجد الموت ننعدم ، والعدم فناء تام ، لانحس معه بشىء من الآلام .

---

(١) كان أبيقور يقول : لامعنى للخوف من الآلهة ، وهو مع ذلك لم ينكر وجودها ، بل قال بوجود آلهة متعددة لها أشكال الإنسان ، لأن شكله أجمل الأشكال ، وهم يأكلون ويشربون ويتكلمون اللغة اليونانية ، وجسمهم يتكون من عنصر الضوء ، ويعيشون عيشة سعيدة ، وهم لايتدخلون فى شئون العالم .

فإذا انتفى الخوف من كل هذه الأمور ومن غيرها تحققت الطمأنينة للنفس ، وتوفرت أسباب السعادة .

وأنت ترى مما تقدم أنه ليس فى مذهب أبيقور ما يحمل معتنقيه على عدم التغالى فى اللذة ، ولهذا رأينا تلاميذه وأتباعه من بعـــده يبالغون فى تحصيل اللذة من غير حياء ولاقيد ، حتى أصبح اسم ( أبيقورى ) عنوانا لمذهب اللذة والاستهتار .

## المدرسة الرواقية

كانت هذا المدرسة معاصرة للمدرسة الأبيقورية ، وكانت مهمتها تنحصر فى معرفة الغاية التى يجب أن يصل إليها الإنسان فتتحقق بها سعادته فى الحياة .

وقد أسس هـذه المدرسة « زينون » (١) فى مدينة أثينا بأحد الأروقة التى كانت معدة لمباريات الشعراء والأدباء وعرض التماثيل الفخمة ، ولذا سمى وأصحابه بالرواقيين ، وقد ثبت زينون دعائم هذه المدرسة ، وصيرها قادرة على الدفاع عن آرائها والنهوض بأعبائها ومسئولياتها ، ومات بعد أن بلغت سنه اثنين وسبعين عاما .

---

(١) زينون هذا عاش بين سنتى ٣٣٦ - ٢٦٤ ق ، م ، وهو غير زينون الإيليائى .

وكانت المدرسة الرواقية مدرسة إباء وشمم وشجاعة ، ولذا فقد اعتنق آراءها كثير من فلاسفة اليونان والرومان ، واشتهر من أعلامها ثلاثة وصلت إلينا مؤلفاتهم كاملة ، وهم : (سنيكا) و (أبقتاتوس) والأمبراطور (مرقس أوراليوس) [١] .

وهؤلاء هم زعماء الرواقية الجديدة التى نشأت فى أيام القياصرة ، والتى ظهرت بعد أربعة قرون تقريبا بعد تأسيس الرواقية الأولى على يد زينون .

وإذا كانت المدرسة الأبيقورية قد رفعت من شأن اللذة كما رأيته وجعلتها فى قمة الأخلاق وقررت أنها الغاية العظمى من الحياة ، فإن الرواقيين قد عارضوا هذه المدرسة . حيث رفعوا من شأن العقل وإن كان ذلك على حساب الوجدان .

وقد شاعت الرواقية فى الدولة الرومانية لأن لها صلة بسلوك المرء فى حياته — والأمة الرومانية كانت أمة عملية فلذلك وجدت الرواقية سبيلها إلى تلك الدولة ووجدت فيها من يعتنق مبادئها وينتصر لها .

---

(١) ظهر هؤلاء الثلاثة فى صدر الدولة الرومانية . وعاش سنيكا فيما بين سنتى ٦ ق . م و ٦٥ ب م . وعاش أبقتاتوس من سنة ٥٠ إلى سنة ١٣٠ م . وعاش الأمبراطور أوراليوس من سنة ١٢١ إلى سنة ١٨٠ ب . م .

وهذه المدرسة قد تناولت عدة جوانب من الفلسفة ، فبحثت في المنطق وفي الطبيعة ، وفي الإلهيات وفي الأخلاق ، ولكن أهم شيء في نظر الرواقيين هو الجانب الأخلاقي الذي هو السبيل إلى الغاية التي يرجوها المرء في هذه الحياة .

## الأخلاق عند الرواقيين

تقوم تعاليم الرواقيين في الأخلاق على مبدأين : أولهما أن العالم محكوم بقانون شامل ثابت لا استثناء فيه ، والثاني هو المبدأ القائل : « عش على وفاق الطبيعة » .

فلذلك قال الرواقيون : يجب على الإنسان أن يعمل على وفاق الطبيعة بمعناها العام ، بحيث يجعل نفسه جزءاً من الطبيعة العامة فيسير في ركابها ، ويرضى بما تجيء به الأقدار ، كما يجب على الإنسان أيضاً أن يعمل على وفاق الطبيعة بمعناها الخاص ، بحيث يكون عمله تابعاً لأهم جزء في طبيعته وهو الجزء العاقل .

فتى سار الإنسان في حياته العملية طبقا لإرشـــاد العقل مع الخضوع لقوانين العالم ، كانت حياته أخلاقية ، وتحققت لديه السعادة .

الفضيلة :

وعلى هذا تكون الفضيلة هى المقدرة الأخلاقية الحاكمة فى الميول والشهوات والانفعالات النفسية المضادة للعقل ، والموصلة إلى اتفاق الإرادة الإنسانية مع الانسجام الطبيعى العام ، فيحدث للإنسان من ذلك نوع الحياة السعيدة فى حدود طبيعته كما يقول ( زينون ) ، أو فى حدود طبيعة الوجود العام كما يرى غيره .

فبالفضيلة يسعد الإنسان ، وهى وحدها كافية لإسعاده ، فهى بنفسها غرض ، وهى بنفسها محل سعى الإنسان ، لأنها بذاتها التشبه بالإله ، فهى سعادة الإنسان العظمى وغرضه الأسمى فى الحياة [1] .

وهذه المدرسة قد قالت بفكرة الواجب على أنها الغاية من حياة الإنسان ، تلك الفكرة التى قد يضحى المرء فى سبيلها بالمال والولد والنفس ، وهى التى جعلت للرواقيين مكانا مرموقا بين الأخلاقيين فى القديم والحديث ، وقد ظهرت هذه الفكرة فيما بعد فى فلسفات : كانت ، وبتلر ، واسبينوزا ، حيث تناولوها بالبحث والتفصيل .

---

(١) راجع المدرسة الرواقية فى كتابنا : « فى تاريخ الفلسفة اليونانية » من ص ١٩٦ إلى ٢٠٤ من الطبعة الثانية ، وراجع أيضا كتاب الفلسفة الأخلاقية عند قدماء اليونان للدكتور محمد السيد نعيم من ص ٥٠ إلى ٥٨

## مدرسة الأفلاطونية الحديثة

ظهرت هذه المدرسة فى العصور الأولى لميلاد المسيح عليه السلام بمدينة الإسكندرية ، وسميت بهذا الاسم لأنها وليدة تعاليم أفلاطون . وتجديد لآرائه ، وإن لم تحافظ عليها بل خلطتها بالإلهام الشرقى .

وهى مدرسة وثنية ، تفلسفت باليونانية وعلى طريقة اليونان ، ويعتبر أفلوطين المصرى هو المؤسس الحقيق لهذه المدرسة ، وقد ولد فى ليقوبوليس ( أسيوط ) سنة ٢٠٥ م ورحل إلى الإسكندرية حيث التقى بأستاذه « أمونيوس » الملقب بـ « ساكاس » أى الحمال (١) سنة ٢٢٣ م ، وقد رحل إلى سوريا والعراق ثم إلى روما حيث استقر بها وأسس مدرسته التى أقام بها حتى مات سنة ٢٧٠ م ، وكان غزير العلم عظيم الخلق يجتمع فى مجلسه العلماء والكبراء ، وقد

---

(١) بعض مؤرخى الفلسفة ، يعتبر أمونيوس ساكاس مؤسس الأفلاطونية الحديثة ، وقد اشتغل حمالا قبل أن يشتغل بالفلسفة ، وبالرغم من أنه ولد من أبوين مسيحيين إلا أنه اعتنق الديانة اليونانية الوثنية القديمة ، وقد حاول التوفيق بين أرسطو وأفلاطون غير أنه لم يدون آراءه ، ولم يؤلف أى كتاب - لذا فقد اعتبرنا أفلوطين المؤسس لهذه المدرسة .

تتلمذ له الإمبراطور والإمبراطورة ، ولم يعرف العرب عنه كثيراً ، وكانوا يطلقون على مذهبه مذهب الإسكندرانيين ، أما الشهرستانى فيطلق عليه : « الشيخ اليونانى » .

وقد ألف كتباً كثيرة حيث كتب أربعاً وخمسين رسالة جمعها تلميذه ( فورفوريوس ) السورى ، ووزعها على ستة أقسام فى كل قسم تسع رسائل فسميت بالتاسوعات ، وهى ترمى إلى توضيح مسائل فلسفية بالرجوع إلى مذهب أفلاطون ، مع الاقتباس من أرسطو والفيثاغوريين والرواقيين .

## فلسفته

يرى أفلوطين أن فى الوجود أربعة أقانيم ، أى أربعة جواهر أولية : الأول أو الواحد ، ثم ثلاثة صادرة عنه على النحو التالى ، هى : العقل ، فالنفس ، فالمادة .

ففى قمة الوجود ( الواحد ) أو ( الأول ) وهو جوهر بسيط ليس فيه تنوع ، وهو كامل والكامل جواد فياض ، وفيضه يحدث عنه شيئا ، فهو مبدأ الوجود ، والشىء المحدث عنه ( عقل ) شبيه به ، وهو بدوره يفيض ، فيحدث صورة منه هى ( النفس الكلية ) ، وتفيض هذه النفس فتصدر عنها نفوس الكواكب ، ونفوس

البشر ، ونفوس الأجسام .

والمادة تأتى فى آخر مراتب الوجود ، وهى أصل الشرفيه .

واتصال النفس الإنسانية بالجسم أصل نقائصها وشرورها ، فيجب أن تكون غايتها الخلاص منه لتعود إلى الواحد الأول ، ووسيلتها فى الخلاص من الجسم وصعودها إلى الأول والاتحاد به هى الفلسفة . وهذا الاتحاد هو الغبطة العظمى ، وهو حال انجذاب تفقد فيه النفس كل شعور بذاتها وتستغرق فى الواحد الأول .

وهذه الحال ممكنة فى الحياة العاجلة ، ولكن لايذوقها إلا القليل ، ولا يذوقها هذا القليل إلا نادراً .

ويقول أفلوطين عن نفسه : إنه جذب أربع مرات .

فالله عنده ليس خالقا ، ولا صانعا ، ولكن الموجودات تصدر عنه أو تفيض منه دون أو يعلمها أو يعنى بها . والعالم المادى صادر عن النفس الكلية ، وهى علة نظامه وحركاته ، وغاية الإنسان الفناء فى الله على ما يقرب من رأى الهنود ، وهو فى هذا يخالف أفلاطون الذى كان يرى أن الإنسان يدرك الله بالعقل ، ويغتبط بهذا الإدراك مع الاحتفاظ بشخصيته .

وتفلسف على طريقة أفلوطين تلميذه ( فورفوريوس ) السورى الذى قام بجمع تاسوعات أفلوطين ، كما قام بشرح عدة كتب فلسفية

لأفلاطون وأرسطو ، ووضع كتبا ضد النصرانية .

وهذا المذهب كان فى أول أمره يميل إلى البحث العقلى المشوب بالإلهام . ثم غرق فى الإلهامات ونفذ منها إلى الشغف بالاطلاع على المغيبات وخوارق العادات والعناية بالسحر والتصرف بالأسماء والطلاسم ، أى أنها جانبت العقل والمنطق .

وبذلك تكون الفلسفة اليونانية قد انتهت لأن الفلسفة إنما تعتمد على العقل والمنطق ، فإذا ذهبت الفلسفة الأفلاطونية الحديثة وراء الغيبوبة ، واللقانة ، والإلهام ، فقـــد فقدت خاصيتها ، وهو اعتمادها على العقل ، وأصبحت فى وضع هو أقرب إلى الدين منه إلى الفلسفة .

وفى سنة ٥٢٩ م أغلق الأمبراطور جوستنيان مدارس الفلسفة فى أثينا فنزح بعض رجالها إلى الشرق وانتهت بذلك الفلسفة اليونانية فى بلاد اليونان،واتجهت نحو الشرق والغرب فاصطنعتهاعقول جديدة. وكان لها أثر يذكر فى فلسفة القرون الوسطى حيث ترجمت كتب أرسطو إلى السريانية والعربية .

ولما ترجمت الكتب العربية إلى اللاتينية فى القرن الثانى عشر الميلادى ذاعت دراسة كتب أرسطو عند الغربيين ، وكانت أساسا لنهضة فكرية تطورت إلى الفلسفة الحديثة فيما بعد .

# الفلسفة الإسلامية

بعد هذا الاستعراض الموجز للفلسفة اليونانية وأطوارها، وأشهر مدارسها ومفكريها ننتقل إلى الكلام على الفلسفة الإسلامية. وقد يبدو لأول وهلة أن هذا العنوان متناقض، إذا علمنا أن الفلسفة هى التفكير الحر المجرد، غير المتأثر بعوامل الوراثة والبيئة والمدرسة، بل تفكير يسمو فوق كل هذه الاعتبارات، ويصعد إلى أعلى حيث لانجده متأثرا بالنوازع الشخصية، أو المعتقدات الشعبية، وأنها تفكير محض بالعقل الإنسانى العام الذى تصلح قضاياه لكل زمان ومكان، فإذا لم يكن كذلك فهو باطل لدى أية جماعة من الناس، ولدى أى بلد فى أى زمان، وبهذا العقل العام المجرد يفكر الفيلسوف، فيكون تفكيره فلسفة، وتكون هذه الفلسفة نتاجا لهذا العقل العام.

ولكن الإسلام عقيدة يعتقدها الرجل المسلم... فكيف تكون له فلسفة إذن مجردة من كل النوازع؟ كيف يكون له العقل العام المجرد من عوامل البيئة والوراثة والمدرسة؟ وكيف يكون هناك تفكير مجرد داخل نطاق الإسلام؟ هل يمكن ذلك؟ وإذا ضرب الإسلام نطاقه على المفكر فكيف تكون له حرية؟

لكى نجيب عن ذلك يجب أن نحقق قضية هذا العقل العام ـ وهى

التجرد ـ وإذا قلنا : إن الفلسفة هى التفكير بذلك العقل المجرد ، فقد تحتم علينا أن نبحث هذه القضية لنرى مقدار صدقها ومداه ، ولنرى هل يمكن أن يتجرد الإنسان من عوامل بيئته ووراثته ومدرسته ، ثم يسمو فوق ذلك ، ويفكر الأمم جميعاً لكل زمان ومكان ؟

أمامنا الفلسفة الإغريقية وتاريخها ورجالها ... فلننظر إذن مدى صدق قضية التجرد على ضوئها ، وإذا استعرضنا هؤلاء الفلاسفة لوجدنا فى القمة ( أرسطوطاليس ) ، ذلك الفيلسوف الذى حقق كيان الفلسفة اليونانية ، وبسطها أعظم بسط ، وشرحها أعمق شرح ، وأقام دعائمها ، وشاد بنيانها ، فلقد لقب ذلك الرجل بالملحد ، وقيل : إنه الفيلسوف الفذ ، الذى تجرد للتفكير المحض من كل ناحية .

فلننظر : هل استطاع ذلك الرجل أن يفكر غير متأثر بشىء ؟ لقد بسط أرسطو الفلسفة ، وضرب بسهم وافر فى كل منحى من مناحيها : فى الإله ، وفى العالم ، وفى الوجود ، وفى الإنسان ومنطقه ونفسه ، فى الجماعة وفى السياسة ، وغير ذلك .. ولم يترك أرسطو ناحية إنسانية أو سياسية لم يفكر فيها ، بل شمل تفكير الكون وما وراءه .

هذا الفيلسوف لا يمكن مقارنة من سبقوه من الفلاسفة به على قدم المساواة ، كان هو فى القمة ، وكانوا جميعاً يأتون دونه فى المرتبة . فلنبين رأى هذا الملحد فى الإله .

وقبل أن نبسط رأيه فى هذه المسألة يجب أن نلم بالعقيدة الشعبية التى كانت تسيطر على البيئة التى كان يعيش فيها أرسطو ، ويعتقدها

العامة من حوله .

لم يكن ثمّ إله واحد يدين له الجميع بعقيدتهم ، بل كانت لهم آلهة مختلفة متفرقة فى أنحاء شتى من بلاد اليونان ، يدين لكل منها فريق بعبادته ، ويقدم لها قرابينه .

هذه العقيدة الشعبية من خصائصها التعدد فى الألوهية ، وأن الآلهة ليست جميعها مغيبة ، بل الكثير منها مشاهد ، وليس بلازم أن يكون الإله ذا نفع وضر فى واقع الأمر .

بعد هذا البسط فى العقيدة الشعبية اليونانية ، وبيان خصائصها ومميزاتها نرجع قليلا إلى رأى أرسطو فى الإله :

إنه يراه طريفا جميلا ، له صورة كاملة ، لانقص فيها مطلقاً ، ولا حركة له ، وتنجذب إليه كل أصناف العالم ، وتسعى إليه لأنه جميل ، وما أخلق الجمال بأن يعشق ، فلذلك يتقرب إليه الجميع ليكونوا بجواره .

هذا هو إله أرسطو ! ! ! . . . هذا هو الإله الذى توصل إليه بعقله بعد تفكيره الفلسفى العميق ـ لم يقل أرسطو عن إلهه : إنه خالق بل كل تلك الصفات التى أعطاها أرسطو لإلهه صفات سلبية ، ليست لها قوة الخلق والإبداع .

ومع ذلك كان أرسطو يقر بالطبيعة ، وكانت الطبيعة أظهر مبادئه وإذا كانت الطبيعة أظهر مبادئه وكان هناك اتجاهان لفهم العالم : اتجاه يجعل السبب الأخير لأحداث الوجود أمراً مغيبا وراء الوجود :

واتجاه آخر لا يعترف بالمغيب ، بل بالمشاهد فقط ، فإن أرسطو كان يقتصر فى تفسيره لمظاهر الكون على المشاهد فقط ، ولم يكن يعترف بغيب وراء الطبيعة يسبغ عليها قوة التأثير والخلق والإبداع ، بل يفسر الكون بأسباب من داخله غير مغيبة خلفه أو وراءه .

فعلى ضوء ما قرره أرسطو فى الإله نجد أنه قد تأثر بالعقيدة الشعبية ، لأنه لم يجعل إلهه خالقا مبدعا ، بل أعطاه هـــذه الصفات الأخرى التى هى فى حقيقتها نفس العقيدة الشعبية الخاضعة للفكرة الطبيعية التى تفسر ظواهر الوجود من داخله ، وليس فى ظواهر الوجود ـ أمام أرسطو ـ يبدو الخالق وتظهر عملية الخلق حتى يعطى أرسطو الطبيعى لإلهه صفة الخلق وعمليته ، أى ليس فى داخل الوجود هذا المظهر حتى يكون إحدى الصفات التى يعطيها لإلهه ، بل أعطاه الصفات التى رآها مستمدة من هذا الوجود نفسه .

فأرسطو ـ بالرغم من أنه سيد فلاسفة اليونان جميعاً ـ لم يتجرد عقله من أثر البيئة ، بل كانت البيئة لها أثرها القوى الجبار فى عقله ، وتفكيره ، ولم يتجرد أرسطو للعقل العام .

حتى رأيه فى الوجود خاضع فى النهاية أيضا لهذه العقيدة الشعبية ، فهو يربط فيه بين الكائنات بعضها ببعض ، ويفرض الوجود منقسما إلى قسمين : أحدهما سماوى ، والآخر أرضى خاضع للسماوى وتابع له ، وفى السموات ( على رأيه ) آلهة عدة يصل فى حسابها ـ كما تقدم لك فى مذهبه ـ إلى ٥٥ أو ٤٧ ، وتنتهى عند العقل الأخير

الذى يبسط سلطانه على الأرض ، وكل من هذه القوى يؤثر السابق منها فى لاحقه .

لماذا احتاج أرسطو إلى هذه السلسلة من القوى ( الآلهـة ) حتى يصل إلى العقل الأخير الذى يقول عنه : إنه يؤثر فى العالم الأرضى ؟ ثم لماذا لم يقل : إن هذا العالم الأرضى يتأثر بالأول مباشرة ويلغى هذه الوسائط ؟ ذلك لأن من حقيقة العقيدة الشعبية التعدد وقد تأثر أرسطو بها .

وهكذا نجد أرسطو فى واقع أمره متأثراً بالعقيدة الشعبية . . . لقد كان أرسطو شعلة النبوغ الفلسفى القديم حتى لقد قيل عنه : إنه ملحد ، ويعنى ذلك أنه لايقر بمعتقدات بيئته ، وأنه يتجرد منها ؛ هذا الفيلسوف كان أنبغ ممن سبقوه ، ومع ذلك نجـــده متأثراً بالبيئة إلى حد أنها تغلب عليه فى أخطر آرائه . . . فـكيف نقول إذن : إن الفيلسوف هو الذى تجرد للتفـكير المحض غير المتأثر بشىء ؟ ثم كيف نقول : إن الفلسفة هى التجرد التام والتفـكير المحض بالعقل العام ؟ !

إن الإنسان يستحيل عليه تماما أن يتجرد من عوامل البيئة فى تفـكيره ... إن التجرد التام ضرب من المستحيل لا يمكن أن يوجد أو يكون ، ولـكن يختلف إنسان عن آخر فى مدى هذا التأثر ، والإنسان أسير البيئة والوراثة والمدرسة فـكيف يتجرد منها جميعا فى أحكامه وقضاياه وتفـكيره ؟ !

نعم ، يجوز أن يتجرد منها ، ولكن إلى حد ما ، أما التجرد الخالص فلا يمكن ، والذى حدث عند أرسطو أنه تجرد ولكن بقدر الاستطاعة .

فقد رأيت مما سبق أن بيئته أثرت فيه تأثيراً لا شعوريا ظهرت صوره فى آرائه وأفكاره ، ومع ذلك فقد وصف بأنه أعظم الفلاسفة اليونانيين .

أفبعد كل ذلك يتشدق المبطلون من المستشرقين ، وينفون عن مفكرى المسلمين وصفهم بأنهم فلاسفة ، ويطعنون على الفلسفة الإسلامية قائلين : إنها ليست فلسفة لأنها متأثرة بالعقيدة الإسلامية ؟!

إننا بعد هذا الاستعراض الطويل نستطيع أن نرد عليهم قائلين : ( إن الفلسفة الإسلامية فلسفة صحيحة ، وليس هناك تناقض بين الصفة والموصوف ) .

حرية التفكير :

الحرية فى التفكير عدم تأثر المفكر بأى مؤثر آخر من العوامل التى من شأنها أن تؤثر على الإنسان فى تفكيره ، هناك العقيدة الدينية ، والبيئة الاقتصادية ، وأسلوب الحكم ولونه ، وغير ذلك من المؤثرات التى تؤثر فى تفكير المفكر .

فهل الفلسفة الإسلامية تفكير مجرد من أى عامل من العوامل التى تحيط بالمفكرين ؟ هل هى تفكير بلا اعتبار للبيئة المحيطة بهم من كل

جانب ؟ أهى تفكير بدون اعتبار لتعاليم الإسلام ؟ هل الفلاسفة المسلمون لم يخضعوا للعامل الدينى عند مافكروا وأحدثوا فلسفة ؟ أم الفلسفة الإسلامية ضرب آخر غير الفلسفة اليونانية ؟ وإذا كانت كذلك ، فماذا نطلق على هذا الضرب من الفلسفة من الأسماء ؟

قبل أن نجيب يجب أن نعرف معنى الفلسفة عند الإغريق ، قالوا إنه التجرد ، فهل حقيقة تجرد فلاسفة الإغريق من كل المؤثرات حينما فكروا ؟ قد رأينا أن أرسطو وهو أبعدهم تجرداً قد تأثر بالبيئة .

عند ما نواجههم بالمعنى الذى حددوه ، وبما نقلوه عن فلاسفة الإغريق نجد تناقضاً نطرحه عليهم ؛ وهنا يقول المؤرخون : « يقصد التجرد بقدر مايمكن » ، وإلا فليس فى الناس من يستطيع التجرد التام فإن الإنسان ليس وليد الصدفة ، وإنما هو وليد الوراثة والبيئة والمدرسة ، فكيف يكون وليد هذه العوامل ولا يتأثر بها ؟ !

فالمدرسة والبيئة والوراثة تكون فى التفكير والتوجيه والإنسان الذى يفكر تفكيراً حرا ، هو الذى يتجرد عقله بقدر الإمكان من هذه العوامل .

فهل المسلمون تجردوا بقدر الإمكان ، حينما وضعوا الفلسفة الإسلامية ؟ هل تجردوا من الإسلام والبيئة .... الخ ؟ وهل صنع المسلمون فى إنتاجهم الفكرى مثل ما صنع السابقون ؟ فحاولوا

أن يتجردوا كما تجرد الإغريق ؟

والجواب : أن المسلمين لم يحاولوا ذلك ، ولو حاولوا لما كانوا مسلمين ؛ إن كل الدينيين لم يحاولوا الانسلاخ من الدين حين يتفلسفون وإن كل ضرب يسمى بالفلسفة الإسلامية لم يحاول مفكروه التجرد من الدين ، بل بالعكس حاولوا أن يؤيدوا قواعـــد الدين بالمنطق الإنسانى وحاولوا أن يخضعوا الفلسفة للدين ، وأن يبرهنوا على صحة الدين بالفلسفة ، وإن هذا العمل من جانب المسلمين لا يغض من شأنهم فى الفلسفة ، ولا يحول دون وصف مفكريهم بأنهم فلاسفة ، بل الواقع الذى لا يتطرق إليه الشك أن المسلمين فكروا جيداً فى مرتبة أكثر من مرتبة الإغريق ، ولم يكن الإسلام حائلا لهم عن التفكير ، وإنما كان معيناً لهم عليه .

قامت الفلسفة الإغريقية لكى تبعث فى نفس الإنسان قيمة أصيلة لأن يحكم عقله ، وهذا ما فعله محمد صلى الله عليه وسلم وقت بعثته ، فقد دعا الناس لأن يتركوا ما وجدوا عليه آباءهم الذين قادوا عقولهم لغيرهم ، ولم ينظروا نظرة مستقلة ، ولو أنهم أبعدوا التراث الماضى لاتبعوه .

فالقيمة الأصيلة أفادها الإسلام ، فكيف يحول بين المسلم وبين التفكير السليم ، وما أشدنا دراية بأن التفكير الإغريقى هوى وظنون ، وأن الفكر الإغريقى لم يكن فكرا منطقيا فى كل مبادئه بل استقى بعضها من دين وثنى .

ونخرج مما تقدم بنتيجة مهمة ، وهى أن الإسلام لا يتعارض مع الفكر الصحيح ، بل إنه يدعو إليه ، ويحث الناس على النظر فى ملكوت السموات والأرض ، ذلك لأنه الدين الحق ، والتفكير الصحيح يؤدى إلى الحق ، وليس من المعقول أن يتعارض الحق مع الحق ، بل إن الحق يقوى بعضه بعضا .

# نشأة التفكير العقلي عند المسلمين

## تمهيد : حالة العرب العقلية قبل الإسلام :

قبل الكلام على نشأة التفكير العقلي عند المسلمين لا بد لنا أن نتكلم كلمة يسيرة عن العرب قبل الإسلام ، وهل كانت عندهم أفكار عقلية ؟ ومباحث فلسفية ؟ أم لا ؟ والمعروف أن الأمة العربية فى جاهليتها كانت أمة بدوية غير متحضرة ، أمية لا تعرف القراءة والكتابة ، متنقلة لا تعرف الإقامة فى مكان ، ولا الاستقرار فى موضع ، فكانت تنتقل من مكان إلى مكان ، طلباً للعيش والرزق ، تنتجع مواقع الغيث ، ومنابت الكلأ ، فكان جل همها معرفة مواقع المطر ، وأوقات نزوله .

ولقد كانت هذه الغاية وهى حاجتهم إلى ماء الأمطار ، ومعرفة أسبابها من هبوب الرياح ، وأوقات وأماكن هبوبها ، مما لفت نظرهم إلى السماء والتوجه إليها . ليعرفوا شيئاً عن النجوم ومواقعها ، وأن يربطوا بها كثيراً من ظواهر الجو ، وقد بحثوا عن هذه الناحية وتقدموا فيها ، ولكنهم لم يبحثوا ذلك على أنه علم له قواعده وأسسه ولم يدونوه فى كتب خاصة .

وفى ذلك يقول صاعد الأندلسى :

« وكان للعرب مع هذا معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغاربها ،

وعلم بأنواء (١) الكواكب وأمطارها على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة ، لاحتياجهم إلى معرفة ذلك فى أسباب المعيشة لا على طريق تعلم الحقائق » [٢] .

ولكنهم مع هذه الحياة البدوية الغير المتحضرة ، ومع هذه الحياة الهمجية والوحشية التى كانت سائدة بينهم ، كقيام الثورات لأتفه الأسباب ، وشن الغارات لأقل الدوافع ، كان لهم مع ذلك كله حكم عامة يتواصون بها ، وآداب يفخرون بعملها والاتصاف بها . وقد ورد كثير من هذه الحكم والآداب على ألسنة أدبائهم شعراً ونثراً ، فمن الشعر قول زهير بن أبى سلمى :

ومن يجعل المعروف من دون عرضه
يفره [٣] ومن لا يتق الشتم يشتم

ومن يك ذا فضل فيبخل بفضله ... على قومه يستغن عنه ويذمم
ومن يوف لا يذمم ومن يهد قلبه ... إلى مطمئن البر لا يتجمجم [٤]
ومن هاب أسباب المنايا ينلنه ... وإن يرق أسباب السماء بسلم
ومن يجعل المعروف فى غير أهله ... يكن حمده ذماً عليه ويندم

---

(١) طبقات الأمم للقاضى صاعد الأندلسى ص ٥١ ، طبع محمد مطر بمصر .
(٢) النوء : عبارة عن : سقوط نجم فى المغرب فى وقت ، وطلوع آخر فى المشرق ، وقد نسب العرب إلى ذلك تساقط الأمطار ونزولها .
(٣) يصنه ويحفظه .
(٤) لا يمنع عن الكلام ولا يتلعثم فيه .

ومهما تكن عند امرىء من خليقة(١) وإن خالها تخفى على الناس تعلم

وقوله يصور حقيقة الإنسان ويميزه عن غيره من الحيوانات بالتفكير والنطق :

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

وقول ذى الأصبع العدوانى :

كل امرىء راجع يوماً لشيمته وإن تخلق أخلاقا إلى حين

وقول كثير عزة الشاعر العربى :

ومن يبتدع ما ليس من سوس نفسه يدعه ويغلبه على النفس خيمها(٢)

وقول طرفة بن العبد فى الخير والشر :

والإثم داء ليس يرجى برؤه والبر بره ليس فيه معطب
والصدق يألفه الكريم المرتجى والكذب يألفه الدنىء الأخيب

ومن النثر قول أكثم بن صيفى :

« الصدق منجاة ، والكذب مهواة ، والشر لجاجة ، والحزم مركب صعب ، والعجز مركب وطىء . آفة الرأى الهوى ، وحسن الظن ورطة ، وسوء الظن عصمة » .

وقول عامر بن الظرب العدوانى :

« إن الحق والباطل لا يجتمعان ، وإن الحق ما زال تنفر من الباطل ، والباطل مازال ينفر من الحق . . الخ » .

---

(١) أى طبيعة خاصة يتطبع بها أو صفة معينة يتصف بها .
(٢) السوس والخيم : الأصل .

وقوله : إن مع السفاهة الندامة .

وقد ورد عن العرب مايفيد أنهم تكلموا فى موضوعات من صميم الفلسفة : الإلهية والطبيعية والإنسانية ، فلقد بحثوا فى الله ، وتكلموا عنه ، كما بحثوا فى البعث والحياة الآخرة . فنهم من أنكر وجود الله تعالى ، كما أنكر البعث والنشور ولم يؤمن بهما . وهؤلاء لم يروا سببا لهذا الوجود ( إلا الطبع المحي والدهر المفنى ) وهؤلاء يخبر القرآن الكريم عنهم حيث يقول ( وقالوا ماهى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيي ، ومايهلكنا إلا الدهر ) .

ومنهم من آمن بالله وخلقه للسموات والأرض ، ولكنه كفر بالبعث وأنكره ، وهؤلاء هم أغلب العرب ، ولذلك نص القرآن عليهم ورد على رأيهم ، وأثبت عقيدة البعث فى كثير من آياته ، وهذا الفريق يشير إليه القرآن الكريم حيث يقول : ( وضرب لنا مثلا ونسى خلقه ، قال من يحيي العظام وهى رميم ، قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ) وفى قوله : ( فقال الكافرون هذا شىء عجيب ، أئذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد ) .

ويروى فى هذا الشأن قول بعض شعرائهم ، وهو شداد بن الأسود ابن عبد شمس حيث يقول يرثى كفار قريش الذين قتلوا يوم بدر :

يخبرنا الرسول بأن سنحيا وكيف حياة أصداء وهام

يريد أن يقول : كيف نستطيع تصديق مايقوله محمد صلى الله عليه وسلم من أننا سنحيا حياة أخرى بعد أن يكون قد نال منا العدم ، فلم يبق

منا شيء ، وكيف يحيا الانسان بعد أن صار جسداً هامدا لاحياة فيه ولا روح .

على أنه كان بين العرب بجانب هؤلاء وأولئك نفر قليل ، كانوا يؤمنون بالله الخالق ، وباليوم الآخر ، إيمانا فيه كثير من الغموض، ومن هؤلاء الموحدين من يسمون ( بالحنفاء ) ومنهم : زيد بن عمرو ابن نفيل ، وأمية بن أبي الصلت ، وقس بن ساعدة الإيادى ، وورقة ابن نوفل بن عبد العزى ، الذى أدرك زمن البعثة المحمدية .

إن هذا وأمثاله ليدل على أنه كان للعرب قبل ظهور الإسلام شيء من النظر العقلى فى بعض النواحى الفلسفية ، كان للعرب فى هذه الفترة من تاريخهم شيء من التفكير فيما يتصل بالألوهية والعالم ، والبعث والحياة الأخرى ، ولهذا كثيرا ماكان يثور الجدل فى هذه المسائل بينهم .

وقد ورد أيضاً مايدل على أنهم كانوا يبحثون فى النفس الانسانية ويرون أن معرفتها من أدق المعارف وأفضلها ، فقد سئل قس بن ساعدة الإيادى : ماأفضل المعرفة ؟ قال : معرفة المرء بنفسه (١) .

غير أن هذه الحكم وأمثالها لا يمكن أن تسمى علماً أو فلسفة ، لأنها أمور وردت على لسانهم بالطبع والسليقة ، أو لسبب معين كالتوصية بالتخلق بالأخلاق الحميدة ، والابتعاد عن الأخلاق السيئة ، أو الدعوة إلى الشهامة والكرامة من أجل الدفاع عن الأهل والأقارب ،

---

(١) العقد الفريد جـ ١ صـ ٢٨٠ .

أوعن العرض والمال، جبلت عليها طبيعتهم ، واحتاجت إليها حياتهم الاجتماعية ، وبيئتهم العربيــة . وأما معرفتهم بالنفس الإنسانية ودعوتهم إلى معرفتها فكانت معرفة سطحية ليس فيها تعمق فكرى ولا بحث عقلى فيما هى النفس ؟ وما حقيقتها ؟ وما حقيقة الخير والشر ؟ وهكذا . .

وآراؤهم فى الأله والبعث والمعاد لم تكن قائمة على أساس فلسفى واضح ولا على أساس منهج محدد المعالم والمقدمات .

## التفكير العقلى فى صدر الإسلام :

فلما جاء الإسلام أخذ يدعو الناس عموما ، والعرب خصوصا ، إلى عبادة إله واحد ، لايشركون به شيئا، ودعاهم إلى الإخلاص له فى هذه العبادة ، كما قال جل شأنه ( فاعلم أنه لا إله إلا الله ) .

وكما قال : ( يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ) وقال واصفا الله تعالى بما يليق به ، ومنزها له عن الشبيه والنظير والمثيل ، ( قل : هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن لهو كفواً أحد ) .

وقد بين القرآن الكريم أن الدعوة إلى التوحيد ، هى دعوة الرسل جميعا ، وأهل الكتاب من قبله ، قال تعالى: ( قل ياأهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء وبينكم ، ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ، ولا يتخذ بعضنا بعضا أرباباً من دون الله ، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون ) .

وجاء الدين الإسلامى فوق ذلك ليبين علاقة الإنسان بأخيه الإنسان ، ويحدد هذه العلاقة ويوضحها ، مبينا أنها تقوم على الإخاء، والمحبة ، والتعاون ، كما قال جل شأنه :

( وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ) ويقول عليه الصلاة والسلام (مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد ، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر ) . . ومن أصول هذه العلاقة ونتائجها ، الاتحاد والوحدة ، والتآلف والتآزر ، والتناصر ، والبعد عن الشقاق والخلاف قال تعالى : ( واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ) ، وقال عليه السلام ( يد الله مع الجماعة ) كما نهاهم عن الخلاف والشقاق والتخاصم موضحا لهم أنهم جميعا من أصل واحد ، هو آدم ( فكلكم لآدم ، وآدم من تراب ) وأنه لافضل لأحد على آحد إلا بالتقوى والعمل الصالح ، كما قال تعالى : ( ياأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ) ويقول الرسول عليه السلام ( لافضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى ) .

لقد خلق الإسلام من العرب أمة متحدة متماسكة بعد فرقة ، متآلفة بعد نفرة ،متعاونة فيما بينها بعد عداء شديد،وحروب متطاحنة يعطف الغنى منهم على الفقير ، ويواسى القوى الضعيف ، فجمع شملهم ووحد كلمتهم ، وأثر عليهم فى حياتهم الاجتماعية والعقلية ، وصرفهم

إلى التفكير فى فهم القرآن الكريم ، مصدر عقيدتهم ، وسبب وحدتهم ، ودستورهم الجديد الذى يأتمرون بأمره ، ويعملون بما فيه ، انصرف المسلمون إلى القرآن يتدبرون معناه . ويعملون على مقتضاه ، كما أنهم شغلوا أيضا بنشر الدعوة الإسلامية ، متحملين فى سبيلها كل صنوف الأذى والإهانة ، ومضحين فى سبيلها بكل مرتخص وغال ، بل بكل ما يملكون ، فركبوا الأسفار ، واشتركوا فى المعارك والحروب والنزال ، وفتحوا البلدان والأمصار ، فقد ملك عليهم الدين الجديد جميع مشاعرهم فعاشوا من أجله ، يتفهمون معناه ، ويقومون على نصرته ونشره بين الناس ، وتفهيمه لهم ، وإذاعته بينهم .

### طبيعة القرآن الكريم والبحث الفلسفى :

هل القرآن الكريم يمنع من التفلسف ؟

هل الدين الإسلامى يمنع من التفكير العقلى والبحث الفلسفى ؟

إننا لو نظرنا إلى القرآن الكريم نظرة واعية لوجدنا أنه لا يحرم النظر العقلى ، ولا يمنع البحث والتفكير الفلسفى . بل إنه على العكس من ذلك يحض على النظر ويأمر بالتفكير والبحث فى حقائق الأشياء ، إنه يدعو إلى النظر فى ملكوت السموات والأرض ، ويطلب من العقول المستنيرة والقلوب الواعية أن يتدبروا حقائق الأشياء ، وينظروا فى الكون طلبا لمعرفته ، والتوصل من ذلك إلى معرفة خالقه ومبدعه

يقول جل شأنه:( إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب ) ويقول : ( أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج ، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى ، وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج ) ويقول : ( وفى أنفسكم أفلا تبصرون ) ويقول ( إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون ) . إلى غير ذلك من الآيات التى تحض على النظر ، وتدعو إلى التفكير والتدبر والبحث فى هذا الكون ، لمعرفته ، ومعرفة خالقه ومدبره .

ولكننا مع ذلك لو نظرنا إلى حالة المسلمين فى صدر الإسلام وفى عهد الرسول عليه السلام وفتشنا فى ذلك العصر لنرى ، هل وجدت فى هذا العصر عند المسلمين بحوث فلسفية ؟ وهل كان لهم نظر عقلى ، وتفكير فلسفى ؟ لما عثرنا على شىء .

فالحق أنه لم يكن عندهم فى هذه الحقبة من الزمن فلسفة ؛ فمع كون القرآن الكريم لم يقف حائلا دون النظر العقلى ، ولا مانعاً من التفكير الفلسفى ، فلم يكن من صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا من المسلمين فى عهده تفكير منظم فى هذه النواحى العقلية، ولم يحصل منهم بحث فى حقائق الأشياء ، ولا فى بيان عللها . نعم : إنهم قد سألوا الرسول عليه السلام فى مسائل متعددة ، قد تكون من التشريع ، وقد

تكون من الفلسفة فقد قال تعالى : ( ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو) (ويسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس) ( ويسألونك عن المحيض قل هو أذى ) ، إلى غير ذلك .

كما ورد أنهم سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن الهلال : لم يبدو صغيرا مثل الخط ثم يكبر ويتسع، ثم يعود صغيرا كما بدأ، ولا يكون على حالة واحدة كالشمس، وقد يكون ذلك بحثا عن حقيقة من حقائق الأشياء، ومع ذلك فلم يبين الوحي لهم هذه الحقيقة ولم يجبهم عن سؤالهم ، وإنما أجابهم على طريقة الأسلوب الحكيم، وبين لهم أن الأجدى بهم، والأنفع لهم أن يعرفوا الحكمة من ذلك، فقال تعالى:( ويسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج )أي معالم يوقت بها الناس محال ديونهم وأيام صومهم وفطرهم، وعدة نسائهم ومدة حملهن وغير ذلك، وهي معالم للحج يعرف به وقته وأيام أدائه ، وغير ذلك من المواسم والأعياد .

وما ورد من أنهم سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن الروح ما حقيقتها ؟ وما كان من توقفه عليه السلام عن الإجابة عن هذا السؤال ، حتى نزل عليه جبريل عليه السلام بالوحي الشريف ، مبينا أن ذلك مما اختص الله تعالى بعلمه ، وعلم حقيقته ، وذلك على أحد الآراء في تفسير الآية الكريمة : ( ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي ) أي من أموره وشئونه .

بل إنه قد ورد ما يفهم منه النهي عن التفكير والبحث في الذات العلية ( الله ) ؛ وهو من موضوع الفلسفة الإلهية ، قال تعالى ( ويرسل

الصواعق فيصيب بها من يشاء من عباده وهم يجادلون فى الله ) ويقول عليه السلام ( تفكروا فى مخلوقات الله ولا تتفكروا فى ذاته فتهلكوا) .

أما الأسباب التى منعتهم من الاشتغال بالفلسفة والتفكير العقلى فيمكن إرجاعها إلى أن المسلمين فى ذلك الوقت كانوا يتقبلون الدعوة الإسلامية بدون نقاش، وبدون جدال ، بعد أن قام الدليل على صدق النبى صلى الله عليه وسلم ، كما أنهم قد شغلوا فى ذلك الوقت بتفهم مصدر الدعوة الإسلامية ، لقد شغلوا بتفهم معنى القرآن الكريم ، ذلك الكتاب العزيز الذى ملك عليهم كل عواطفهم ومشاعرهم ، فانكبوا على فهمه وتدبر معانيه ، وعاشوا من أجله .

لقد قصروا جهودهم على فهم القرآن الكريم وفهم حديث الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، وعلى استنباط ما فى هذين المصدرين المقدسين من حكمة ، وتشريع ، وأخلاق ، بها عمارة العالم وسعادة الدنيا والآخرة .

وكانت قوة الإيمان فى قلوبهم وحرارة العقيدة فى نفوسهم ، من الأشياء التى منعت المسلمين من الخلافات العقلية ، والجدل اللفظى ، وهما من أهم الأسباب الداعية إلى التفلسف ، وكان الرسول الأعظم يعيش بينهم ، فيرجعون إليه فى خلافهم ، وينتهون إليه فى جدلهم ، يأتمرون بأمره ، ويقفون عند قوله ، إذ أنهم قد علموا صدق قوله فى كل مايحدث به ، فإنه لا يتكلم عن الهوى ، بل إن كلامه وحى يوحى .

وهكذا لم يتجه المسلمون الأوائل إلى التفلسف ، لأنهم قد وجدوا

فى القرآن مايجب أن يعرفوه عن الله والكون والإنسان ، مما أتعب الفلاسفة القدماء من اليونان وغيرهم أنفسهم فيه ، فلم يصلوا إلى الحق إلا فى القليل النادر ، ولم يحاولوا أن يبحثوا عن شىء من هذا ، ماداموا قد عرفوا هذه الحقائق من الوحى الإلهى الذى كانوا يؤمنون بصدقه .

عصر الخلفاء الراشدين :

انتهى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ، وجاء عصر الخلفاء الراشدين ، وابتدأ الخلاف يدب بين صفوف المسلمين ويظهر بينهم ، حصل الخلاف فى وقت وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم فى أمر الخلافة ومن أحق الناس بها ؟ أيكون خليفته من المهاجرين ؟ أم يكون من الأنصار ؟ أم من آل بيت الرسول عليه السلام ؟ . وانتهى هذا الخلاف بمبايعة أبى بكر رضى الله عنه ، بايعه عمر بن الخطاب فى سقيفة بنى ساعدة بعد نقاش طويل بين الأنصار والمهاجرين ، فقد أراد الأنصار مبايعة سعد بن عبادة رضى الله عنه ، فلما احتج عليهم المهاجرون بأنهم السابقون إلى الإسلام ، قال قائل منهم : منا أمير ومنكم أمير .

وهنا نهض عمر وبايع أبا بكر رضى الله عنه ، ثم جاء الناس من بعده فبايعوه ، وتمت لأبى بكر البيعة بالخلافة ، وفى ذلك يقول عمر رضى الله عنه : « إن بيعة أبى بكر كانت فلتة وقى الله المسلمين شرها ، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه ، فأيما رجل بايع رجلا من غير مشورة المسلمين فإنهما أولى بأن يقتلا » (١) .

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٢٥ .

ثم حصل الخلاف بعد ذلك حول تصرفات سيدنا عثمان بن عفان رضى الله عنه ، الخليفة الثالث ، ذلك الخلاف الذى أدى إلى قتله ، كما أدى إلى اختلاف المسلمين فى قتلته ، والفتنة التى شبت بينهم ، وما كان من النزاع بين على ومعاوية على الخلافة ، والحرب التى قامت بينهما فى ( صفين )، تلك الحرب الضروس التى انتهت بمهزلة التحكيم ، الذى خرج فيه عمرو بن العاص على الاتفاق ، ونقض العهد الذى كان بينه وبين أبى موسى الأشعرى ، والتى فرقت بين المسلمين ، وجعلتهم شيعاً وأحزاباً إلى الأبد ؛ لقد نتج عن ذلك أن انفصل بعض شيعة على رضى الله عنه وخرجوا عليه نابذين حكم الحكمين ، ومعترضين عليه بعد أن قبلوا مبدأ التحكيم أولا . خرجت هذه الجماعة على على ومعاوية، وسميت فيما بعد بالخوارج(١)، وهؤلاء يكفرون عليا رضى الله عنه والحكمين ومرتكب الكبيرة، ويرون أن الإيمان عقيدة وعمل ، وفى ذلك الحين ابتدأت الفرق الإسلامية تتكون ، فوجدت فرقة الخوارج ، وفرقة الشيعة ( أى شيعة على وآل البيت ) ، ثم وجدت فرقة ثالثة ، وهم المرجئة ( أى مرجئة الخوارج )، وهم الذين أرجأوا

---

(١) والخوارج : هم كل من خرج على الإمام الحق الذى اتفقت الجماعة عليه ، سواء كان الخروج فى زمن الصحابة على الخلفاء الراشدين ، أو بعدهم ، وهؤلاء قالوا بتكفير مرتكب الكبيرة وتخليده فى النار . ارجع إلى الشهرستانى ج ١ ص ١٢٣

حكم مرتكب الكبيرة إلى الله ؛ وهـــذه الفرقة كان رأيها وسطاً بين الفرقتين : فرقة الخوارج وفرقة الشيعة .

ومن ذلك الوقت ابتدأ التفكير العقلى يظهر عند المسلمين ، بين هذه الفرق فى مسائل معدودة ، ومشاكل محدودة ، مالبثت أن اتسع مداها ، وتفرعت أصولها ، هذه المسائل هى : مسألة مرتكب الكبيرة وحكمه عند الله ، أهو مسلم أو كافر ؟ ثم مسألة الإيمـــان والكفر ماحقيقة كل منهما ؟ وهل يزيد الإيمان وينقص أولا ؟ ،

وأخذ كل فريق منهم يذكر رأيه فى هـــذه المسائل الدينية ، ويحاول أن يجعل القرآن مؤيدا له وفى صفه ، فقد حاول كل منهم أن يكتسب مصدر العقيدة ، ويجعله سنداً له وشاهداً لقوله ، ولذلك أخذوا فى تأويل الآيات القرآنية التى تخالف مذهبهم بما يتفق مع الرأى الذى يذهبون إليه ، ويقولون به .

## التفكير العقلى فى عصر الدولة الأموية :

قامت الدولة الأموية بعد عصر الخلفاء الراشدين ، وبعد مقتل سيدنا على رضى الله عنه وكرم الله وجهه ، ولكنها قامت على كره من جماعة المسلمين ، فشغلت أول الأمر بتثبيت ملكها ، وتدعيم أركان دولتها ولذلك نرى هذه الدولة قد سلت السيف على الخارجين واستعملت القوة فى قتال المعاندين من شيعة آل البيت المناوئين لهم ولملكهم .

وقد كان لهذه الدولة صبغة قبلية ، وعصبية عربية ، منعتهم من

التفكير العقلى والبحث الفلسفى ، والاستفادة من ثقافات الأمم المغلوبة التى كانت مملوكة لهم، وواقعة تحت سيطرتهم . فمع أن هذه الدولة كان يقع تحت سلطانها دول لها ثقافات قديمة وحضارات سابقة ـ كأمة الفرس والروم ـ ولكنها لم تشأ أن تأخذ من ثقافات هذه الأمم شيئاً ، ولم ترغب أن تستفيد من علومها ، لأنها كانت تنظر إلى هذه الأمم نظرة الغالب إلى المغلوب، والحاكم إلى المحكوم ، أو نظرة السيد إلى المسود .

كما أنه كان من الأسباب التى شغلتهم عن التفلسف ، عنايتهم بالعلوم الدينية وتدوين هذه العلوم، وعنايتهم بالعلوم اللغوية واللغة العربية(١)

---

(١) فقد روى المؤرخون أن الأمويين كانت لهم عناية بألفاظ اللغة ، تمثلت هذه العناية فى استفسارهم عن معانى كلماتها إذا وردت فى شعر أو نحوه .

فقد ورد أن عبد الملك بن مروان كان فى مجلس يضم خاصته وسماره ، فقال لهم : أيكم يأتينى بحروف المعجم فى بدنه وله على مايتمناه ؟ فقام إليه سويد بن غفلة وعددها من جسده مرتبة ؛ كما روى أنهم عنوا بعلوم البلاغة فعابوا القول المهلهل ، والاستعارات البعيدة ، والتشبيهات غير المقبولة فى مجالس معاوية ، وعبد الملك ، وهشام ابنه ، وعنيت هذه الدولة بالتفسير والحديث ، ففى عهدها كتب تفسير ابن عباس ، ولما ظهر الواضعون فى الحديث والكذابون على رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر عمر بن عبد العزيز بتدوين الحديث ، واستعان على ذلك بابن جريج ، وقيل بابن شهاب الزهرى .

كما عنى رجال هذه الدولة باستنباط الأحكام الشرعية من =

تلك اللغة التي هي لغة القرآن الكريم دستورهم الجديد ، وقانونهم الإلهي .

وقد عنيت هذه الدولة بالفتوح الإسلامية ، وعمل خلفاء بني أمية على اتساع رقعتها ، فأرسلوا الجيوش العربية للغزو والفتح شرقا وغربا ، ففتحوا الهند وبخارى وغيرهما من الدول حتى حدود الصين شرقا ، وفتحوا شمال إفريقية وبلاد الأندلس غربا .

لهذه الأسباب لم يصل إلينا عنهم اشتغال بالعلوم الفلسفية ، اللهم إلا ما كان من أمر: خالد بن يزيد بن معاوية ، وعمر بن عبد العزيز .

فقد روى صاحب الفهرست : أن خالد بن يزيد بن معاوية ـ حكيم بني أمية ، وأول ناقل للعلوم الفلسفية إلى اللغة العربية ـ اشتغل بصناعة الكيمياء وأخذ في تعلمها على يد رجال ليسوا من العرب ، ثم من بعد ذلك أمر بترجمة كتب الطب والنجوم والكيمياء إلى اللغة العربية ، وبين صاحب الفهرست أنه صح له عمل هذه الصناعة .

وقد تعلم خالد بن يزيد بن معاوية هذه الصناعة على يد مريانوس وهو راهب مسيحي وأحد معلمي مدرسة الإسكندرية ، وبعد أن تعلمها ترجم له كتبها ( اصطفن القديم ) من اللسان اليوناني والقبطي . وذلك لأن النقل في ذلك الوقت لم يعرف إلا من هاتين اللغتين ، وقد كتب

---

= واجب ومحظور ، ومندوب ومباح ، ومكروه . وكان الاصل في ذلك عندهم الكتاب والسنة ، وفي ظلال هذه الدولة نشأ الإمام أبو حنيفة النعمان رضي الله عنه ودون مذهبه . ثم اتسع البحث في هذه العلوم بعد ذلك ، وزاد ونما في عهد الدولة العباسية .

خالد بن يزيد بن معاوية فيها مؤلفات كثيرة منها : كتاب الحرارات، وكتاب الصحيفة الكبير ، وكتاب الصحيفة الصغير ، كما يروى أن له ثلاث رسائل، تضمنت إحداها ماجرى له مع أستاذه: الراهب المسيحى وصورة تعلمه منه ، والرموز التى أشار إليها .

وكان الحامل لخالد بن يزيد بن معاوية على ذلك - كما يروى عنه - رغبة شخصية ودافع نفسى ، وهو مايحكيه بقوله عند ماسئل عن ذلك، فقد قيل له : لقد جعلت أكثر شغلك فى طلب الصنعة . فقال خالد : ماأطلب بذلك إلا أن أغنى أصحابى وإخوانى، إنى طمعت فى الخلافة فلم أنلها ، فلم أجد عوضاً عنها إلا أن أبلغ آخر هذه الصناعة، فلا أحوج أحدا عرفنى يوما ، أو عرفته ، إلى أن يقف بباب سلطان رغبة أو رهبة (١) .

وأما عمر بن عبد العزيز فقد ترجم فى عهده كتب الطب ، ترجمها له ماسرجيس البصرى ، فقد ترجم له ذلك الفيلسوف كتاب أهرون القس فى الطب المسمى : « كناش » ومعنـاه مجموع فوائد ، وقيل إن هذا الكتاب قد ترجم فى عهد مروان بن الحكم، فلما جاء عمر بن عبد العزيز وجده فى خزانة الكتب فأمر بإخراجه ، وقد ترجم (ماسرجيس) هذا الكتاب من اللغة السريانية إلى اللغة العربية .

على أنه فى هذا العصر - عصر الدولة الأموية - حصل نزاع كبير

---

(١) الفهرست لابن النديم ص ٤٩٧ طبع مصطفى محمد .

فى بعض مسائل العقيدة، التى بدأت بذورها تنبت فى أواخر عصر الخلفاء الراشدين ، وابتدأ يتكون علم الكلام على يد رجال المعتزلة ، أمثال واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد ، وكان من المسائل التى بحثت فى ذلك العصر : مسألة مرتكب الكبيرة ، ومسألة القدر ، ونسبة الفعل إلى قدرة العبد ، أوغيره ، وموضوع الإرادة والاختيار ، وهل الإنسان مجبور أومختار ؟ وكان الفضل فى إثارة هذه المسائل يرجع إلى الخوارج ولكن شيئا من ذلك لم يدون على أنه علم حتى نهاية هذا العصر .

## الدولة العباسية :

جاءت الدولة العباسية ، وكان لها طابع آخر يخالف طابع الدولة الأموية ، الذى كانت تتميز به ، وهو العصبية العربية ؛ ذلك أن هذه الدولة قامت على أكتاف الفرس ، فالفرس ، هم شيعة الدولة العباسية فإن الذين قاموا بالدعوة لها أهل خراسان، وهم من الفرس ، وللفرس ثقافة قديمة انتشرت بينهم زمنا طويلا على يد فلاسفتهم : زرادشت ومانى ، ومزدك، وغيرهم، والشعب المغلوب لا ينسى ماله من ثقافة وعلم وإنما دائما يتذكر حياته السابقة ، وثقافاته القديمة ، ويريد نشرها وذيوعها بين الناس ويعمل على ذلك ، زد على هذا أن خلفاء بنى العباس ، أو أكثرهم ، كانت نشأتهم غير عربية ، ولذلك لم تكن عندهم عصبية عربية تشبه تلك العصبية التى كانت موجودة فى الدولة الأموية بل مالبثوا أن جرفهم سيل المدنية الجارف ، وغمرتهم الحضارة فى أحضانها ؛ فرغبوا فى التثقف بمختلف الثقافات، ومالوا إلى العلم والتعلم

من أية لغة كانت ، وعلى يد أى شعب يكون ؛ وسندهم فى ذلك قول الرسول عليه السلام ( الحكمة ضالة المؤمن ، يأخذها أنى وجدها ) وذلك أنه ليس من غضاضة على المتحضر أن يأخذ من ثقافة غيره ، وأن ينظر فيها ، ويعمل بها إن وجد فيها خيراً ومنفعة له ، فليس العلم وقفاً على شعب دون آخر .

لذلك أخذ خلفاء بنى العباس يطلبون العلم بجميع أنواعه، ويطلبونه من كل مكان ، ويكلفون النقلة والمترجمين بنقل العلوم الحكمية من طب وفلك ، وفلسفة ، إلى اللغة العربية ، ويغدقون عليهم الأموال الكثيرة ، فقد رأوا أن الحضارة والمدنية التى يعيشون فى كنفها لابد لها من العلم والفلسفة .

كيف وصلت الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية :

لما فتح الإسكندر الأكبر بلاد الشرق واتسع ملكه فى الأرض وبنى مدينة الاسكندرية فى أحسن بقعة ، على ساحل البحر المتوسط ونقل إليها بعض العلماء والعظماء من شيعته وأنصاره ، وأسكنهم فيها ـ كما أن البطالسة قد أقاموا فى هذه المدينة ، وأسسوا فيها جامعة علمية . نقلوا إليها بعض العلماء والمفكرين .

بعد هذا كله انتشرت الثقافة اليونانية فى بلاد الشرق ، وتعارف العالم اليونانى ، والعالم الشرقى ـ وخاصة بعد وجود الإمبراطورية الرومانية ـ وتأثر كل منهما بالآخر ، وساهم الشرقيون فى العلم والفلسفة

وقامت في الشرق حواضر علمية جديدة بجانب ( أثينا ) وفي مقدمتها الإسكندرية ورودس ، وكانت اللغة اليونانية بمثابة لغة دولية إلى جانب اللغات المحلية ، يتكلمها الشرقيون في بلادهم وفي مختلف أنحاء الإمبراطورية الرومانية ، ويعرفها الخاصة من الرومان أنفسهم، لأنها كانت لغة العلم والأدب الرفيع .

وتكونت المدارس الفلسفية في مدينة الإسكندرية ، ومن هذه المدارس: الأفلوطونية الجديدة في أوائل القرن الثالث الميلادي على يد أفلوطين المصري ، المولود في صعيد مصر حوالي عام ٢٠٥ م، ومن بعده فورفوريوس الصوري ، المولود في صور عام ٢٣٣ م .

وفي خلال هذه الأزمان خلفت الإسكندرية « أثينا » في التعاليم الفلسفية ، وأخذ الناس يحجونها ويقصدون إليها من كل مكان، وكانت المسيحية منتشرة في بلاد الشرق ـ في مصر وفي الدولة الرومانية الشرقية ـ فلما اختلف رجالها في عقيدتهم ، وخاصة في عقيدة التثليث والحلول، وانقسموا إلى فرق كثيرة من أهمها: النساطرة، واليعاقبة ، والملكانية(١)

---

(١) المسيحية الحقة ككل دين سماوي تدعو إلى التوحيد ، يدله على ذلك العقل السليم ، وبعض الفرق المسيحية ، كفرقة أريوس ، وفرقة بواس الشمشاطي الذي كان بطريركا بأنطاكية ؛ ومن رأيهما أن النصرانية تدعو إلى التوحيد ، وأن عيسى عبد الله ورسوله ، قد خلق من مريم بدون أب ، ولكن هذا التوحيد الخالص لم يستمر ، بل تطورت العقيدة المسيحية وأول أصحابها فيها ؛ حتى اعتقدوا بالتثليث ، وأن أصول =

أرادت كل فرقة من هذه الفرق أن تستعين بالفلسفة اليونانية ، لتأييد ماتذهب إليه من رأى فى العقيدة . أخذ رجالها من السوريان وغيرهم يتعلمون ، الفلسفة ويرسلون التلاميذ إلى مدرسة الإسكندرية كى يتعلموها ، ويتثقفوا بها . وكونوا لهم مدارس أخرى فى بلاد السريان : فى الرها ، ونصيبين ، وحران ، وجنديسابور ، وغيرها لدراسة

= العالم أقانيم ثلاثة ، هى : الأب ، والابن ، وروح القدس . أو أقنوم الوجود ، وأقنوم العلم ، وأقنوم الحياة ( الأقنوم معناه الأصل ) . واختلف رجال المسيحية فى بيان هذه الأصول الثلاثة وافترقوا إلى فرق عدة من أشهرها الفرق الثلاث وهى : فرقة النسطوريين ، واليعقوبيين ، والملكانيين .

فالنسطوريون : ينسبون إلى راهب مسيحى إسمه ( نسطور ) كان راهباً بأنطاكية ، وفى سنة ٤٢٨ م عين أسقفا لبيزنطة . ولكن الكنيسة قررت طرده ولعنه بعد أن أعلن عقيدته فى المسيح ، والتى اعتنقها من بعده أتباعه النساطرة .

وهى أن الله واحد ذو أقانيم ثلاثة : الوجود ، والعلم ، والحياة . وأن هذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هى عينها ، وأن مريم العذراء لم تلد الإله ، وإنما ولدت الإنسان فقط ، وأن أقنوم العلم أو ( الكلمة ) اتحدت بعيسى بعد ولادته ، ولكنه اتحاد مجازى كإشراق الشمس فى كوة أو كالنقش فى الخاتم .

وقد انتشر هذا المذهب فى العراق ، والموصل ، والجزيرة . =

المذاهب الفلسفية اليونانية بلغة السريان تارة ، وباللغة اليونانية تارة أخرى ، ثم مالبثت أن حلت هذه المدارس محل أثينا والإسكندرية

---

= وكانت الرها مركزاً هاما لهم فى سنة ٤٣١ م فلما اضطهدوا فيها هاجروا إلى نصيبين ، وفيها كونوا مدرسة خاصة لهم وانتشر مذهبهم فى فارس كلها .

أما اليعقوبيون فينسبون إلى يعقوب البردعى ، الذى نشأ بمصر فى القرن السادس الميلادى ، وهؤلاء مع قولهم بالأقانيم الثلاثة . فقد قالوا إن أقنوم العلم قد اتحد بعيسى . فالمسيح طبيعة واحدة ، امتزج فيها عنصر اللاموت بعنصر الناسوت . فالعنصر الإلهى والعنصر الإنسانى قد اتحدا اتحاداً كليا فى عيسى ، فأنت ترى الإله والإنسان فى وقت واحد .

فجوهر الإله القديم وجوهر الإنسان الحادث تركبا كما تركبت النفس والبدن ، فصارا جوهراً واحدا ، فهذا إنسان كله وإله كله .

وهـــذا المذهب كان منتشرا فى مصر ، وبلاد الشام السريانية فى ذلك الوقت .

أما الملكانية : فتنسب إلى ملكا ، راهب نشأ بالروم واستولى عليها أو تنسب إلى الملك ، ومعظم الروم ملكانيون . وهؤلاء يقولون بالأقانيم الثلاثة أيضا ، ويعتقدون أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى ، واتحدا معاً ، ولكنه امتزاج كما يمتزج الماء باللبن أو الخمر باللبن ، فهم وإن قالوا إن المسيح إله وإنه ابن الله ، إلا أنهم يميزون بين الإله وعيسى نوع تميز بخلاف اليعاقبة .

وقد أشار القرآن الكريم إليهم فى قوله : « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم »الشهرستانى جـ ٢ ص ٥٠ ، وما بعدها .

بعد أن أغلق الأمبراطور ( جوستنيان ) المدارس الفلسفية فى أثينا عام ٥٢٩ م .

وعن هذه المدارس ، وبواسطة أساتذتها من السوريان المسيحيين من النساطرة واليعاقبة نقلت العلوم الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية .

فلما جاء الإسلام ، وانتصر على أهل هذه البلاد ، وفتحها المسلمون وقامت الدولة العباسية ، ورغب خلفاؤها وأولو الأمر فيها فى العلم والثقافة ، كلفوا النقلة والمترجمين بنقل العلوم الفلسفية إلى اللغة العربية ، وبالطبع كان النقلة من السريان ، لأنهم هم الذين كانت لهم دراية وعلم بالفلسفة اليونانية ، كما كان النقل إلى اللغة العربية ، إما من اللغة السريانية ، أو من اللغة اليونانية القديمة .

رغب الخلفاء العباسيون فى العلم والثقافة ، فأمروا بترجمة الكتب الفلسفية إلى اللغة العربية ، ولكنهم لم يأمروا بنقل جميع العلوم الفلسفية دفعة واحدة . وفى وقت واحد . وإنما كانت ترجمة العلوم الفلسفية ، ونقلها إلى اللغة العربية على دفعات ، وفى عهد خلفاء مخصوصين ، ذلك أنه قد ترجم المنطق والطب فى عهد الخليفة : أبى جعفر المنصور ، وترجمت العلوم الفلسفية الإلهية فى عصر المأمون ، أما بعد المأمون فقد انتهت حركة الترجمة الجدية ، وانتهى العصر الذهبى لنقل العلوم الأجنبية ، فلقد جاء الخليفة المتوكل ، ومنع من الاشتغال بالفلسفة وبالعلوم العقلية .

ولذلك كان من الواجب أن نبين الأسباب الخاصة التى دفعت

أبا جعفر المنصور بالذات إلى ترجمة كتب المنطق والطب ، وإغداقه الأموال الكثيرة على المترجمين والنقلة ، مع أنه كان مشهورا بالشح والبخل ، ولماذا لم تترجم الفلسفة الإلهية إلا فى عصر المأمون ؟ ثم لماذا انتهت حركة الترجمة بموته ؟

أسباب ترجمة المنطق :

أما الأسباب التى دفعت المسلمين فى ذلك الوقت ، وخاصة الخليفة المنصور إلى ترجمة كتب المنطق اليونانى فهى :

أولا : أن المسلمين بعد أن اتسعت رقعة بلادهم ، فشملت فارس والهند والشام ومصر ، اختلطوا بكثير من أرباب الديانات القديمة كاليهودية والمسيحية ، وغيرها من النحل المتعددة ، فقد كان يوجد فى هذه البلاد خلاف الديانات السماوية : المجوس والزنادقة وغيرهم ، وكان المسلمون يشتبكون مع هذه الفرق فى مسائل دينية ، وكان يحصل بينهم كثير من المناظرات والمجادلات حول الموضوعات الدينية ، والمسائل الاعتقادية ، وكان المجادلون من غير المسلمين لهم دراية وعلم بالفلسفة اليونانية ، والقياس المنطقى ، فكانوا يستعملونه فى جدلهم مع المسلمين ، فاضطر المسلمون أمام قوة هؤلاء الخصوم فى الجدل ، وفى نظم الأقيسة المنطقية إلى التعرف على المنطق الأرسطى ودراسته كى يستعينوا به فى مجادلة خصومهم وحجاجهم .

ثانياً : ولكن هذه الرغبة وحدها من المسلمين ليست كافية لنقل

العلوم الفلسفية ، وخاصة المنطق الأرسطى ، لولا معاونة من أولى الأمر فى ذلك ؛ وكان ذلك المعاون والمناصر لهم هو الخليفة ـ أبو جعفر المنصور ـ إن ذلك الخليفة العباسى عند مارأى هذا الجدال والحجاج بين المسلمين وغيرهم ، ورأى ضعف المسلمين وحاجتهم إلى المنطق كى يتمكنوا من نظم الأقيسة العقلية التى يستفيدون منها فى مناقشة الخصوم ، أمر بترجمة كتب المنطق ، وأغدق الكثير من المال على النقلة والمترجمين مــــع أنه كان مشهوراً فى وقته بالشح والبخل ، حتى أنه كان يلقب بأبى الدوانيق ؛ ولكن رغبته العلمية ومحبته للدين الإسلامى وإرادته ظهوره وتغلبه على غيره من الديانات المختلفة والملل القديمة جعلته لايضن بالمـال ، بل يضحى به فى هذه الناحية .

أمر المنصور بترجمة كتب المنطق إذن ، ويقولون : إن الذى قام بترجمتها له هو : عبدالله بن المقفع[1] الأديب الفارسى ، فقد ترجم هذا العالم من كتب أرسطو الأقسام الثلاثة الأولى من منطق أرسطو المسمى ( الآلة ) ، وهى كتاب المقولات فى (الأجناس العالية) وكتاب العبـــارة ، وهو يبحث فى ( القضية ) ، وكتاب التحليلات الأولى

---

(١) واسمه بالفارسية روزبه ، وكان يكنى قبل إسلامه بأبى عمرو فلما أسلم تكنى بأبى محمد ، وسمى أبوه بالمقفع لأن الحجاج بن يوسف ضربه بالبصرة ضربا مبرحا فى مال احتجنه من مال السلطان حتى تقفعت يداه . ( الفهرست صـ ١٧٢ ) .

فى ( القياس ) . كما ترجم أيضا المقدمة التى كتبها ( فور فوريوس ) الصورى فى الكليات ، وجعلها مدخلا لكتب أرسطو المنطقية ، وهى المسماة فى المنطق بـ ( إيساغوجى ) .

ثالثا : وقد ترجم فى عصر أبى جعفر المنصور كتب الطب والفلك أيضاً فقد روى المؤرخون أنه أصيب بمرض فى معدته ، واستعصى علاج هذا المرض على أطبائه ، فدله بعض قومه على جورجيس بن بختيشوع رئيس أطباء جنديسابور فى ذلك الوقت ، فطلبه ، فجاء إليه ، وعالجه حتى شفى من مرضه ، فاتخذه طبيباً له [1] وكان ذلك سببا فى أن أمر بترجمة كتب الطب .

وقد كان من المترجمين فى عصره ( البطريق ) الذى أمره المنصور بنقل كثير من الكتب القديمة [2] .

## أسباب ترجمة الفلسفة الإلهية :

لم يجرؤ على ترجمة الفلسفة الإلهية ، ولم يأمر بنقلها إلى اللغة العربية سوى المأمون ، إذ أنه لم يحصل فى عصرى الهادى والمهدى من خلفاء بنى العباس ترجمة للكتب الفلسفية ، وأما الرشيد فكان فضله على الترجمة أن أمر بإعادة ماترجم فى الزمن السابق عليه .

---

(١) هامش تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور صـ ٢٢ نقلا عن كتاب طبقات الأطباء .

(٢) الفهرست لابن النديم صـ ٢٤٠ .

أما الخليفة المأمون ( عبد الله بن الرشيد ) الذى ولد سنة ١٩٨ هـ فقد أراد أن يتمم عمل الخليفة أبى جعفر الذى أمر بترجمة كتب المنطق الأرسطى ، وذلك بأن يقوم بترجمة بقية الكتب الفلسفية ، وخاصة الفلسفة الإلهية والإنسانية ، فقرب إليه المترجمين ، وأغدق عليهم الأموال ، وكاتب ملوك الروم فى ذلك الوقت ليرسلوا إليه ماعندهم من كتب فلسفية ، وفى ذلك يقول صاعد الأندلسى فى كتابه : طبقات الأمم :

« لما أفضت الخلافة إلى الخليفة السابع ( عبد الله المأمون ) تمم ما بدأ به جده : المنصور ، فأقبل على طلب العلم فى مواضعه ، واستخرجه من معادنه ، بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة ، فداخل ملوك الروم ، وأتحفهم بالهدايا الخطيرة ، وسألهم صلته بما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه بما حضرهم من كتب أفلاطون وأرسطوطاليس وبقراط وجالينوس ، وغيرهم من الفلاسفة . فاختار لها مهرة المترجمين وكلفهم بنقلها وترجمتها ، فترجمت له على غاية ما أمكن ، ثم حض الناس على قراءتها ورغبهم فى تعليمها ، فنفقت سوق العلم فى زمانه ، وقامت دولة الحكمة فى عصره ، وتنافس أولو النباهة فى العلوم لما كانوا يرونه من إحظائه لمنتحليها ، وإختصاصه لمقلديها فكان يخلو بهم ، ويأنس بمناظرتهم ، ويتلذذ بمذاكرتهم ، فينالون عنده المنازل الرفيعة والمراتب السنية (١) .

---

(١) طبقات الأمم ص ٥٥ .

أما الدافع الحقيق ، والسبب المباشر الذى حمل الخليفة المأمون على نقل الكتب الفلسفية الإلهية فقد اختلف المؤرخون فى بيانه :

١ ـ فابن النديم فى كتابه : (الفهرست) يذكر أن السبب فى ذلك : هو أن المأمون رأى رؤيا فى منامه كانت من أوكد الأسباب وأكبر الدوافع إلى النقل والترجمة . فيحكى أن المأمون رأى فى منامه رجلا أبيض اللون مشربا بحمرة ، واسع الجبهة ، حسن الشمائل ، جالساً على سريره ، قال المأمون وكأنى بين يديه قد ملئت هيبة فقلت من أنت ؟ فقال أنا أرسطو . فسررت به، وقلت : أيها الحكيم أسألك ، قال: سل قلت: ما الحسن ؟ قال ماحسن فى العقل . قلت ثم ماذا ؟ قال: ماحسن فى الشرع ، قلت ثم ماذا ؟ قال : ماحسن عند الجمهور ، قلت ثم ماذا ؟ قال : ثم لا ثم ؛ وفى رواية قلت زدنى : قال من نصحك فى الذهب فليكن عندك كالذهب ، وعليك بالتوحيد [١] .

فكان هذا المنام من أقوى الأسباب التى حملت المأمون على نقل العلوم الفلسفية وترجمتها .

وقد يكون هذا المنام تصويرا لرغبة المأمون فى العلوم العقلية ، والقياس الأرسطى ، ظهرت هذه الرغبة فى الرؤيا بعد أن كانت مكتوبة وفى منطقة اللاشعور .

٢ ـ ويقال إن السبب فى ترجمة الكتب الفلسفية وقيام المأمون

(١) الفهرست لابن النديم ص ٣٣٩

بها نشأته الاعتزالية ، وتأثره بمذهب أهل الاعتزال ، فقد نشأ المأمون تلميذاً ليحي بن المبارك اليزيدى ، وهو من المعتزلة ، وصديقاً لثمامة ابن أشرس،صاحب المذهب الثامى فى الاعتزال ، وللصداقة والتلمذة أثرهما البعيد فى تكوين الشخص ، وميوله ، وعقيدته ، لذلك اعتنق المأمون مذهب الاعتزال ، وقرب إليه شيوخه ، فلما ثار أهل السنة ضد المعتزلة ، أراد المأمون أن ينصر هذا المذهب ، وأن يقوى رجاله ضد خصومهم من أهل النص ، فأمر بترجمة الكتب الفلسفية الإلهية ليستعينوا بها فى الرد على الخصوم ، ولكنه لما لم يفلح فى إقناع خصوم المعتزلة وإفحامهم عمد إلى إهانة العلماء ، وسفك دمائهم ، كما حدث فى ذلك مع الإمام أحمد بن حنبل فى مشكلة خلق القرآن .

٣- ويقال : إن السبب فى ترجمة الكتب الفلسفية الإلهية تكوينه الشخصى ورغبته فى حرية الفكر إلى مدى بعيد ، وحسن ظنه بالحكماء ، واعتقاده أنهم صفوة الخلق ؛ ولذا يجب على الناس الاستفادة منهم ، والتثقف بعلمهم ، يحكى أنه قال :

( الحكماء هم صفوة الله من خلقه ، ونخبته من عباده ، صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة ، وارتفعوا بقوامهم عن دنس الطبيعة ، هم ضياء العالم ، وهم واضعو قوانينه ، ولولا هم لسقط العالم فى الجهل والبربرية ) (١) .

---

(١) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى للدكتور محمد البهى صـ ٢٠٠ وما بعدها .

وقد تكون الحاجة الماسة إلى كتب الطب، والمنطق، والرياضة من الخلفاء ورؤساء الدولة فى ذلك الوقت، هى التى دفعتهم إلى ترجمة هذه الكتب بالذات ، فلما علموا رجاحة العقل اليونانى، بسبب فائدة ما وصلهم عنهم من علوم ، واطمأنوا إلى قيمة هذه العلوم بالنسبة إليهم ورأوا أنها، لاتضر بالدين والعقيدة ، رغبوا فى الإطلاع على بقية علوم اليونان الفلسفية، وخاصة الإلهيات .

ولكن لم يجرؤ خليفة قبل المأمون على الإقدام على هذا العمل . كما لم يجرؤ خليفة بعده، فقوة نفس هذا الخليفة ورجاحة عقله وتكوينه الشخصى من أهم الأسباب التى جعلته يقبل على ترجمة هذه الكتب الفلسفية، ويكاتب ملوك الروم فى ذلك، كى يرسلوا إليه ماعندهم من كتب فلسفية، وكانت توجد بينه وبينهم مراسلات، وصلات ودية.

فأخذ يرسل إليهم الهدايا الكثيرة ، والتحف الثمينة ، فأرسلوا الكتب الفلسفية إليه، وأحضر المأمون لها مهرة المترجمين، فترجموا له هذه الكتب إلى اللغة العربية ؛ وكان ممن عنى بنقل هذه العلوم بأمر الخليفة المأمون : الحجاج بن مطر، ويحيى بن البطريق، ويوحنا ابن ماسويه .

وكان عمل الخليفة المأمون فى الترجمة وتشجيعه لأربابها ، مما حمل بعض رجال عصره، وأهل المكانة فى زمانه، على أن يحذوا حذوه، ويتبعوا طريقه ؛ فكلفوا المترجمين بالنقل أيضا من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية ، ومن هؤلاء : محمد، وأحمد، والحسن، بنو شاكر

المنجم ، فقد بذلوا المال الكثير فى الترجمة كما أرسلوا حنين بن إسحاق وغيره إلى بلاد الروم، ليحضروا الكتب الفلسفية ، فجاءوهم بطرائف الكتب ، وغرائب المصنفات فى الفلسفة ، والهندسة ، والموسيقى .

قال أبو سليمان المنطقى السجستانى : إن بنى المنجم كانوا يرزقون جماعة من النقلة منهم: حنين بن إسحاق ، وحبيش بن الحسن، وثابت بن قرة ، وغيرهم فى الشهر نحو خمسمائة دينار للنقل والملازمة » (١) .

ويروى فى ذلك أن عيسى بن يحي قد ترجم لأحمد بن شاكر كتاب الأخلاق لبقراط .

ولكنه ما كاد ينتهى عصر المأمون حتى انتهى عصر الترجمة الحقيق ، انتهى العصر الذهبى للترجمة ، وذلك أنه عند ماجاء الخليفة المتوكل ، وكان يخالف أباه فى عقيدته ، فقد كان لا يعتقد مذهب أهل الاعتزال، ولايدين به، بل كان يميل إلى مذهب أهل النص والحديث، كما خالف أباه فى القول بخلق القرآن ، تلك النظرية التى جرت على المسلمين كثيرا من البلاء والإيذاء ، ومن هنا نراه يأمر بحظر دراسة الفلسفة ، وينكل بالمفكرين وأهل النظر منهم، ويشرد العلماء ورجال المعتزلة ، ولكن هذا الحظر ، والتنكيل بالمشتغلين بالفلسفة لم يمنع من دراسة الفلسفة سراً ، وتكوين الجمعيات السرية .

أمر المتوكل بالرجوع إلى عقيدة أهل الحديث، إرضاء للمتمسكين

---

(١) الفهرست لابن النديم ص ٣٤٠ .

بظواهر الكتاب والسنة الذين لايميلون إلى التأويل والشرح العقلى فى العقيدة ، وكان فى هذا الذى ذهب إليه المتوكل من حظر دراسة الفلسفة ، ومحاربة البحث النظرى ، تأخير للحركة الفكرية والعقلية فى البلاد الإسلامية فى ذلك الوقت ، وتقهقر لها .

## المذاهب الهندية وأثرها فى التفكير الإسلامى :

للهند ديانة قديمة تسمى بالديانة ( الفادية ) ؛ وقد جاءت هذه التسمية من النسبة إلى كتابهم المقدس المسمى : ( بالفيدا ) ، وقد جمعت تعاليم هذه الديانة القديمة فى هذا الكتاب حوالى القرن الخامس عشر أو القرن الثانى عشر قبل الميلاد على اختلاف المؤرخين فى ذلك .

وتقوم هذه الديانة على الاعتقاد بأن الآلهة متعددة متكثرة ، فهى ديانة مشركة لقولها بتعددا لآلهة ؛ وتضيف لكل إله شأنا خاصا فى الطبيعة والوجود . وكان أصحابها يؤمنون بالحياة الآخرى ، ويرون أن السعادة الآخروية تكون بتقديم القرابين للآلهة ، والدعاء للميت وتكريمه ، كما تقوم هذه الديانة على تقسيم الناس إلى عدة طبقات ، وأرقى هذه الطبقات ، هم طبقة المصلين ، أو البراهمة ، ولكن بتطور الزمن وتقدمه حدث أن نظرت هذه الطبقة فى الديانة الفادية وتعاليمها ، فأدام نظرهم وتفكيرهم إلى تعديل هذه الديانة بما سمى فيما بعد بالديانة البرهمية .

والديانة البرهمية تكونت فى بلاد الهند حوالى القرن التاسع ، أو

القرن الثامن قبل الميلاد ، وتقوم تعاليمها على اعتقاد أن الإله واحد ، وأنه ليس هناك إله غيره ، فهى تقول بوحدانية الإله ، وترى أنه هو الموجود حقيقة ، وأن غيره من الموجودات ظلال وأوهام، وهذا العالم المتكثر فى الظاهر مظهر هذا الإله الواحد .

وهذا الإله قد أضافوا له أسماء ثلاثة باعتبارات مختلفة : فهو ( برهما ) باعتبار أنه موجد لهذا العلم ، ومخرج له من العدم ، وهو ( فشنو ) باعتبار أنه يحفظ هذا العالم ، وهو ( سيفا ) باعتبار أنه يهلك هذا العالم ويبيده .

وهذا الإله الواحد ( برهما ) نشأ عنه هذا العالم كله ، وكيفية صدوره عنه يتضح من عبارتهم الآتية، إذ يقولون: « فى البدء كان الموجود واحدا لا ثانى له ، فأحس رغبة فى التكثر فخلق النور ، وأحس النور رغبة فى التكثر فخلق الماء ، وأحس الماء رغبة فى التكثر فخلقت الأرض ،كل ذلك بإرادة برهما وقدرته » (١) .

وترى هذه الديانة أن ( برهما ) موجود فى كل موجود ، وهو الجوهر الكلى والحياة العالمية ، وما عداه من الجزئيات فهى ظواهر له وأوهام ، واستنتج العلماء من ذلك أنهم يقولون بوحدة الوجود أو بالحلول ، وأن الله والوجود عندهم شىء واحد ، أو أن الله حال فى هذا العالم وهو بذلك غير متناه ، ولا يمكن تشخصه ، ولا وصفه ، لأن الصفة تعين الموصوف وتحده . وانما هو موجود فى كل موجود .

(١) دروس فى تاريخ الفلسفة ليوسف كرم ، وابراهيم مدكور ص ١٩

ومن الأشياء التى ذهبت إليها هذه الديانة ، نظام الطبقات والتفرقة بين الناس ، فإنها كانت تقسم الناس إلى أربع طبقات :

١ — طبقة الكهنة ورجال الدين .

٢ — طبقة الحراس والجند (١) .

٣ — طبقة الزراع والتجار .

٤ — طبقة أرباب الحرف والمهن المسترذلة كالخدم .

كما كان من عقائد هذه الديانة القول بالتناسخ ، ورأيهم فيه أن الروح بعد مفارقتها الجسد ، ترجع إلى العالم الأرضى لتتقمص جسداً آخر كلما بلى جسدها الأول لتثاب فى الأرض أو تعاقب ؛ لذلك كان من مهمة البرهمى أن يتجرد من لذاته وشهواته ليفنى فى برهما ، الإله الأول ؛ ومن هنا نرى البرهميين يكلفون أنفسهم ضروباً من الشدائد والتعذيب والحرمان من لذائذ هذه الحياة واحتقارها ، ورياضة النفس بالزهد والتقشف والتقوى ، والتأمل فى الله فى عزلة وسكون ، ليبلغوا فى الحياة المقبلة رتبة أرقى وأرفع ، ومن الأشياء التى توصلهم إلى هذه الدرجة الرفيعة التأمل والاستغراق فى (برهما) أما الشخص الذى يحتفظ بشخصيته ، ويجرى وراء شهواته وملذاته . فإن نفسه تعود بعد موته إلى العالم المتعلقه به ، وتحل ثانية فى جسم إنسان أو حيوان أو نبات وهكذا ... حتى يتطهر من هذه الجرائم فيعود إلى الفناء فى برهما والتلذذ به

(١) ويحكى عنهم أنهم قالوا : إن الكهنة خلقوا من رأس ( برهما ) ، وأن الجند نشأوا من ذارعيه ومنكبيه ، وأرباب الحرف والصناعه من ساقيه ، والأرقاء والعبيد من قدميه .

ولذلك كان البرهمى لايتمنى الموت ولا يرغب فيه ، لأنه غير مخلص له من الشرور والآلام التى تحتويها حياته فى الدنيا .

الديانة البوذية :

تنسب هذه الديانة إلى الفيلسوف الهندى ( بوذا ) . نشأ هذا الفيلسوف فى بيت من بيوت الهند العريقة حوالى القرن السادس قبل الميلاد ، وقد أطلق عليه أسماء كثيرة منها ( سيدارتا جوتاما ) ، ومنها ( سكيامونى ) أى زاهد قبيلة سكيا .

نشأ هذا الفلسيوف فى أحضان ملك أبيه ، فقد كان أبوه على ما يروى المؤرخون ملكا لتلك البقاع ، ولما جاوز ( بوذا ) العشرين من عمره جاش بصدره الميل إلى الحكمة والتكمل بالأخلاق الفاضلة ، والعادات الحسنة الطيبة ، وساورته الهموم والشكوك لما يعتور هذا العالم من الآلام والشرور ، وزاد هذا الهم فى نفسه حتى أقض مضجعه (١) .

---

(١) ويروى بعض المؤرخين أنه خرج ذات يوم إلى التريض ، فلقيه شيخ هرم يعرج فى مشيته ، ويئن مما حل به ، فسأل حاشيته : ما الذى أصاب هـــذا الرجل حتى جف لحمه ووهن عظمه وانحلت قواه ؟ ألشىء خاص به وبأسرته أم أن ذلك مصير الناس قاطبة فقيل له هذا مصير الناس كلهم . فقال بوذا : إنا إذا لمفتونون بشبابنا غافلون عما سيحل بنا .

ثم خرج مرة أخرى فوجد نعشا محمولا على الاعناق ، والناس من حوله يبكون ويندبون فسأل ، فقيل له : إنه رجل قد استوفى حظه من الحياة الدنيا ، وهذه نهايته . فقال تعسا لايام الصبالاتلبث أن تفرمنهزمة =

فزهد فى الجاه والمال ، واعتزل الجماعة مؤثراً الحكمة والزهد فى الدنيا ومتاعها ، اللهم إلا من مجالس العلم التى كان ينظمها البرهميون ، ويقومون فيها بتعلم الشباب ولكنه لم يوجد عنده الارتياح والطمأنينة لهذه التعاليم البرهمية ، وذلك لأنه لم يجد فيها ما يشبع رغبته ، وما يرضى نفسه ويحقق آماله ، لم يجد فيها ما يفصله عن شئون الدنيا ، وما يحول بينه وبينها . فاعتزل الناس جميعاً مدة من الزمن قدرها المؤرخون بست سنين ، ثم خرج بعدها يعلن للناس أنه صار ( بوذا ) ومعناه ، الحكيم أو الملهم المستنير ، وأنه وصل إلى درجة العلم الأعلى والوقوف على أسرار التكاليف وطريق الخلاص الأبدى . وأنه نبىء بذلك وأخبر به . فهو بذلك يدعى النبوة ،

أما تعاليم الديانة البوذية فهى :

أولا : قد ألغت نظام الطبقات الذى كان موجوداً فى الديانة البرهمية ، وبينت أن الناس جميعاً سواسية ، لافرق بين فرد وآخر ،

---

= أمام الهرم ، وتعسا للحياة فهى طيف أوحلم نائم . ثم خرج مرة ثالثة قاصدا حديقته ، فوجد سائلا عليه سيما الوقار والسكينة فسأل عنه ، فقيل له إنه أحد الذين هجروا الدنيا وزخرفها ، وانقطعوا إلى الله لاتلهيهم تجارة فصفت نفوسهم وأضاءت وجوههم . فقال : حقا ، لقد أجمع العقلاء على امتداح التدين والاعتصام بحبل الله المتين . فسأجعل الدين وسيلتى وطريق سعادتى فى الدنيا والآخرة :

وأخذ يعتزل العالم ويبتعد عنه ، ويفر من الدنيا وزخرفها .

وأنهم جميعا سواء فهم متساوون فى الحقوق والواجبات ، ودعت إلى الإخاء والمساواة ، والرأفة بالضعفاء والمساكين والدعوة إلى أن يعم السلام ، وهى بذلك ثورة اجتماعية غيرت من نظام الطبقات عند البرهمية .

ثانيا : إنها أوضحت أن هذا العالم الحس المشاهد هو عالم الأذى والإساءة ، وأنه كله شر وألم وأن هناك عالما آخر ، كله خير وكله استقرار ، وأن الواجب على كل شخص أن يلغى ذاته ، ويعمل على إفناء لذاتها حتى يصل إلى النرفانا ، وهى الطوبى الخالصة والحياة المستقرة التى تحصل عليها نفوس الأبرار، إما فى هذه الدنيا وإما بعد الممات» .

يقول بوذا فى بعض تعاليمه : ( أنا لا أعرف برهميا إلا الفقير الذى لا يشتهى فى حياته شيئا ، والمتسامح الذى بكل براءة وطهارة يتحمل السب واللعن والضرب بكل صبر ولطافة ، والذى لا يحسد حاسديه، والذى لا يقاوم المعتدى ، كل أولئك هم البرهميون الحقيقون بهذا الاسم ) ويقول ( بوذا ) : ( إذا كان الحقد يرد على الحقد بالمثل فكيف ينتهى إذن ) .

ولعل أروع صورة لتعاليم التسامح البوذى هى ما جاءت فى محاورة بين ( بوذا ) ، وتلميذ له اسمه ( برنا ) ، لما أراد ( بوذا ) أن يرسله يوماً إلى بلد أهله برابرة متوحشون مبشراً بتعاليم بوذا الجديدة فقال له بوذا :

إنك يا برنا مرسل إلى شعب غضوب قاس متوحش ، فلو

أنهم بادروك بالسب واللعن فماذا يكون رأيك فيهم ؟ .

برنا : أرى أنهم أناس طيبون لأنهم شتمونى ، ولم يضربونى بيد ولا بحجر .

بوذا : فإن ضربوك باليد أو بالحجر ؟ .

برنا : أرى أنهم أناس طيبون لأنهم ضربونى باليد أو الحجر ولم يضربونى بعصا ولا بسيف .

بوذا : فإن ضربوك بالعصا أو بالسيف ؟

برنا : أرى أنهم أناس طيبون لأنهم ضربونى بالعصا أو السيف ، ولم يقضوا على حياتى .

بوذا : فإن قضوا على حياتك ؟

برنا : أرى أنهم أناس طيبون رحماء ، قد أسدوا إلى يداً ، لأنهم خلصوا روحى من هذا الجسم الملىء بالأدناس بأقل ما يمكن من الألم .

بوذا : هذا حسن يابرنا ، وإنك لخير من يستطيع أن يعاشر تلك الشعوب البربرية . اذهب يابرنا فأنت الخالص فخلص غيرك ، وأنت المعزى فعز غيرك ، وأنت الواصل إلى النرفانا ، فاذهب وادع إليها الآخرين .

وقد كان من تعاليم البوذية أيضاً : أن الوجود كله شر وألم ، وأن الواجب على كل شخص أن ينزع من نفسه كل رغبة وشهوة ، وأن يعدل عن كل أمل ، حتى يتمكن من الوصول إلى (النرفانا) ، ومن

لم يفعل ذلك يجب عليه التناسخ ،كما ادعى ذلك البراهمة من قبلهم .

وقد وصلت هذه الديانات إلى المسلمين بواسطة الاختلاط بأهلها أيام الفتح الإسلامى لبلاد الهند ؛ فقد فتح المسلمون تلك البلاد فى عهد الدولة الأموية ،كما يحدثنا بذلك التاريخ الإسلامى . كما نقلت أيضا إليهم بواسطة الفرس ، فقد كان بين الفرس والهنود فى الزمن القديم علاقات تجارية ، فكانوا يتنقلون فى تلك البلاد ، وللفرس ثقافة قديمة تدفعهم إلى أن يعلموا ثقافات الغير ويطلبوا معرفتها فرغبوا فى تعرف ما للهند من ثقافة ، فنقلوها إلى لغتهم ، ثم نقلت إلى اللغة العربية مع ما نقل من العلوم الفارسية .

وقد أثرت هذه المذاهب الهندية فى مفكرى المسلمين ، فأثر القول بالحلول ووحدة الوجود فى متصوفة الإسلام ؛ كالحلاج زعيم القائلين بالحلول ، ومحي الدين بن عربى القائل بوحدة الوجود ، كما أثر الزهد والتقشف فى كثير من المتصوفين المسلمين ؛ وأكثر من ذلك أثرت هذه النزعة التصوفية فى أغلب فلاسفة المسلمين أمثال الفارابى والغزالى ، وغيرهما ، فقد بدأ هؤلاء الفلاسفة بحثهم النظرى والفلسفى منطقيا محضا ، ولكنهم فى نهاية أبحاثهم ، وفى آخر مطافهم العلمى مالوا إلى النزعة التصوفية ، ورأوا أن العلم وحده لا يوصل إلى الله تعالى ولا إلى السعادة الروحية ، بل رأوا أنه لابد مع ذلك من العمل كى يصل الشخص إلى العلم بالله تعالى ، ويفنى فيه . (راجع آراء أهل المدينة الفاضلة ، وميزان العمل والإحياء للغزالى) .

الديانة الفارسية :

كانت للفرس ديانة قديمة ، تقوم على تعدد الآلهة وتنوعها ، ولذا كانوا يكرمون النار ، والماء ، والأرض وبعض الأشجار ، لاعتقادهم فيها أنها آلهة ، أو أن الآلهة حلت فيها ، فلما جاء فيلسوفهم الشهير « زرادشت » ، حوالى القرن الثامن أو السادس قبل الميلاد ، غير فى هذه العقيدة ، وعدل فيها ، ودعا الناس إلى الاعتقاد بأن هناك إلهين اثنين : إله للخير ، ويسميه ( أورموزدا ) ، وإله للشر ، ويسمى ( أهريمان ) ؛ الأول خلق السماء ، والأرض ، والملائكة ، والنور ، ويسكن مكانا نورانيا سعيدا ، والثانى صنع الشياطين ، ودس السم فى الثعابين ، وخلق الظلمة ، وأفشى الرذائل والأمراض ، ويسكن فى مكان مظلم سحيق ، وهذان الإلهان فى تنازع مستمر ، وبينهما حروب لا تنقطع ، فالتنازع بين قوى الخير وقوى الشر كائن باستمرار .

ويدعى « زرادشت » أنه نبى ، بل إنه رسول أرسل للناس من قبل إله الخير ، أرسله إليهم ليبين لهم طريق الخير من طريق الشر ، ولكى يدلهم على هذا الطريق ، ويبين لهم أن الفوز والنجاة إنما هو فى اتباع ( أورموزدا ) إله الخير ، ومعاونته على محاربة إله الشر والانتصار له ، وقد أوحى الله إليه هذه التعاليم فى كتابه المسمى ( أفستا ) ، وقد عنى الفرس بهذا الكتاب ، وكتبوا عليه كثيرا من الشروح والتفاسير ، كما ترجم هذا الكتاب أيضاً إلى اللغة العربية ؛ والذى نقله إليها هو : « جبلة بن سالم » .

ومن تعاليم هذا الدين أن العالم منقسم إلى قسمين : حزب الخيرين ، وحزب الشريرين ، وأن الحرب بينهما دائمة ، يعمل الأخيار على إضعاف هؤلاء الأشرار وإبادتهم ، ويذهب الأشرار إلى إضلال المؤمنين وإغوائهم بارتكاب المعاصى ، ولكن الغلبة فى النهاية ستكون لإله الخير على إله الشر . فزرادشت متفائل يغلب الخير على الشر ، وعندئذ يرجع الكل ، ويعود عالما واحدا ، ولكن إله الشر يبدأ من جديد لمعاكسة إله الخير ومناهضته ، فتعود المعركة بينهما ، ويتغلب إله الخير ، وهكذا إلى مالا نهاية ( أى فى هذه الحياة الدنيا ، فإن زرادشت يذهب إلى فناء العالم ، ويعتقد أن له نهاية ينتهى عندها ) ،

الإنسان عنده :

ويذهب ( زرادشت ) إلى أن للإنسان حياتين : حياة تكليف وهى الحياة الدنيا ، وحياة جزاء (إثابة أو عقاب)، وهى الحياة الآخرة وأن التكليف فى الدنيا يكون بإرسال الرسل ، الذين يبعثهم الله رحمة منه بعباده ، ليهدوهم إلى الطريق المستقيم، ويحذروهم من السير فى طريق إله الشر والشيطان، وهذا فارق بين ديانة زرادشت وتعاليم الهنود، فقد اعتقدوا أنه لا حاجة إلى إرسال الرسل ، بل إن الإنسان يمكنه أن يصل إلى دار النعيم : ( النرفانا ) بواسطة الرياضة والتأمل فى الله .

وأما النفس الإنسانية : فهى جوهر مجرد عن المادة ، ذو إرادة ، واختيار ، وهذه النفس لها قوى مختلفة : كقوة الوجدان ، والتفكير ، والإرادة .

فإذا مات الإنسان حلقت روحه فوق منزله ثلاثة أيام بلياليها ، ثم تصعد بعد ذلك إلى المملكة الإلهية لتحاسب على ماقدمت من عمل فإن تكافأت سيئاتها وحسناتها وقعت فى محل التوازن ، لاتقاسى غير الحر والبرد ، وإن رجحت حسناتها عبرت جسرا عريضا حتى تصل إلى النعيم المقيم ، وإن رجحت السيئات سقطت فى الهوة السحيقة المظلمة . ولكن ذلك فى نظرهم لايدوم ، بل إنه سيأتى يوم يبعث فيه الأموات جميعا ، ويتطهرون فى سيل مخصوص ، يخرجون منه مطهرين من الذنوب ليعيشوا فى عالم كله خير ، زال منه الشر بلا رجعة .

وقد جاء بعد ( زرادشت ) الفيلسوف : ( مانى ) مؤسس مذهب المانوية سنة ٢١٥ م ، وهذا المذهب يقوم على أساس ديانة (زرادشت) وهى الاعتقاد بوجود إلهين قديمين ، يسيران هذا العالم ويقومان على شئونه ، إله للخير ، وإله للشر ، ويرى أنهما متساويان فى المرتبة .

ويرى أن الإنسان خلق أولا من النور ، ولكن إله الشر قاده إلى سجنه الحالك ، وهى المادة التى كلها شر ، ولم يتمكن الشخص من التخلص منه ، ويعتقد أن إله الشر سيتغلب على إله الخير حينا من الوقت ، ثم يتغلب إله الخير ، وهكذا ... لأنهما متساويان فى الدرجة[1] . ولذلك كان من الواجب على كل شخص أن يخلص نفسه من الجسم الذى تحل فيه ، وذلك إنما يكون بإضعاف النوع البشرى ، وإبادة النسل ، وحظر الزواج ، فلما شاع هذا التشاؤم فى عصره ، تذمر الشعب من هذا

(١) الفلسفة الشرقية للدكتور غلاب ص ٣٠٣

الضعف واليأس ، فأحضره ملك ذلك الوقت أمامه وناقشه فى مذهبه، ودعاه إلى التخلص من نفسه ليطبق مذهبه الذى يدعو إليه عمليا ، ويكون قدوة لغيره وأمر الجلاد بإزهاق روحه سنة ٢٧٥ م .

ثم جاء من بعده (مزدك) صاحب النحلة المسماة (بالمزدكية) فى نهاية القرن الخامس الميلادى ، وهـــذه الديانة تذهب مذهب (زرادشت) فى القول بوجود إلهين ، ولكنها تزيد عليها إذ تقول هذه الديانة بالاشتراكية،وتدعو إليها،هذه النحلة تدعو إلى الاشتراكية بين الناس فى الأموال والنساء ـ لأن ذلك هو الذى يذهب الكيد والحقد من قلوب الناس ، ويبيد الشر الكامن فى نفوسهم ، فإذا ألغيت الملكية ، وأبيحت النساء للجميع بلا قيد ولا شرط ، طهرت القلوب من الحقد إلى الأبد ، ووضعت الحرب أوزارها إلى نهاية الوجود ، وقد أخذ بهذا المذهب (قباذ) ملك الفرس ، ثم أبطله من بعده كسرى أنو شروان ، وكما ذهب هذا الفيلسوف إلى اشتراكية النساء والأموال ورأى أن الكل فيهما سواء ، ذهب إلى أنه لا يجوز أن يختص بعض الناس بطقوس دينية دون الآخرين ، حتى تزول جميع الفروق التى هى سبب البلاء فى العالم .

## أثر هذه المذاهب فى الفلسفة الإسلامية :

يحدثنا التاريخ أن الإسكندر الأكبر فتح بلاد الشرق ومنها فارس فى أواخر القرن الرابع قبل الميلاد ، وترتب على هذا الفتح أن ضعفت أمر هذه الديانة الزرادشتية أمام الأفكار الإغريقية الجديدة الغازية

والفاتحة ، ولكنها نهضت ثانية فى عهد الدولة الساسانية التى ابتدأ حكمها حوالى عام ٢٢٦ م ، وبقيت دين الفرس حتى كان الفتح الإسلامى ، وهذا مما يؤيد تأثر المزدكية بمذهب إفلاطون فى القول بالاشتراكية فى النساء والأولاد، حتى يزول الحقد والشحناء من قلوب الشعب والرؤساء ؛ ثم فر بعض أتباعها إلى الهند ، ولا زال جماعة منهم فى بمباى ، وتعرف هذه الجماعة بالفرسيين ، وتتمسك بهذا الدين ، كما استمرت هذه الديانة بعد الفتح الإسلامى فى بلاد الفرس حوالى ثلاثة قرون ، فأثرت فى بعض العرق الإسلامية . وليس تقديس ( بشار بن برد ) للنار ـ فقد ورد أنه يفضل النار على الطين ـ وزندقة ( ابن المقفع ) ومروق الجاحظ فى بعض آرائه ، إلا من بقايا الديانة الزرادشتية [1] .

هذا رأى فريق من المؤرخين ، ولكنه يحتاج إلى تمحيص ليس فى الوقت متسع له ، ولا المجال الآن يسمح به ، ولكننا مع اعتقادنا

---

(١) راجع الفلسفة الشرقية للدكتور غلاب ص ٢٠٨ ، وتاريخ الفلسفة للأستاذين عبده خير الدين ، ومحمد على مصطفى ص ٤٢ . ويروون فى ذلك أن ابن المقفع عندما مر ببيت نار من بيوت المجوس قال :

| | |
|---|---|
| يا بيت عاتكة التى أتعذل | حذر العدا وبك الفؤاد موكل |
| إنى لأمنحك الصدود وإننى | قسما إليك مع الصدود لأميل |

ويقول بشار بن برد :

| | |
|---|---|
| إبليس من نار وآدم طينـــة | والطين لايسمو سمو النار |

بأن الديانة الزرادشتية عرفت لدى المسلمين بعد الاختلاط بأهلها أيام الفتح الإسلامى لهذه البلاد ، وأن كتبها ترجمت إلى اللغة العربية ضمن ما ترجمه الفرس - كعبد الله بن المقفع - من الكتب الفلسفية إلى اللغة العربية ، فليس من الممكن أن نرى لها أثرا إيجابيا فى الفلسفة الإسلامية ؛ إذ أن هذه المذاهب الفارسية تعتقد بوجود إلهين - إله الخير ، وإله الشر - أما فلاسفة المسلمين جميعاً فإنهم يقولون بوحدانية الإله ، وإنه من المستحيل وجود إلهين للعالم فى نظر المسلمين ، ولكن قد يكون لهذه الديانات أثر سلبي فى المفكرين من المسلمين ؛ وهو أن هذه العقيدة القائمة على تعدد الإله، جعلت المسلمين يقولون بالوحدة التى هى أساس دينهم ويبالغون فيها ، كما فعل المعتزلة والفلاسفة، الذين قالوا بالبساطة فى الذات الإلهية ، ونفوا صفات المعانى وغيرها عنه خوفا من تعدد القدماء أو التكثر فى الذات العلية ، بل نفوا وجود الشر فى العالم ، وقالوا إن الشر نسبي . فالشر عدم الخير أو ماينفع .

أما بقية تعاليم هذه الديانة الزرادشتيـــة من الدعوة إلى فعل الخيرات واجتناب الشرور والرذائل ، والاعتقاد باليوم الآخر ، وما يجرى فيه ، فقريبة من التعاليم الإسلامية .

## أشهر المدارس الفلسفية فى بدء الترجمة

سبق أن ذكرنا أن الفلسفة اليونانية انتقلت إلى مدرسة الإسكندرية بعد فتوح الإسكندر المقدونى ، وفى هذه المدرسة ظهر

المذهب الأفلاطونى فى ثوب جديد على يد أفلوطين المصرى فى القرن الثالث الميلادى ، وسميت فلسفة هذه المدرسة بالأفلاطونية الحديثة ، وهى مزيج من تعاليم أفلاطون ، ومن الديانة المسيحية ، واليهودية ، والتصوف الشرقى .

ومن هـذه المدرسة نقل التعليم الفلسفى إلى مدارس السريان فى الرها ونصيبين ، وحران ، وجنديسابور ، وكانت هذه المدارس هى الموجودة فى بدء الترجمة ، وكانت اللغة السريانية هى لغة الثقافة فى ذلك الوقت بجانب اللغة اليونانيـة ، وكان القائمون على التعليم فى هـذه المدارس من المسيحيين : النساطرة ، واليعاقبة ، وإليك تعريفاً موجزاً بهذه المدارس :

الرُّها ونصيبين : كانت السرياتية لغـة كل من الـكنيسة الغربية ( اليعقوبية ) والـكنيسة الشرقية ( الفارسية ) ، وكانت اللغة اليونانية تدرس بجانب اللغة السريانية فى الأديرة ، وأماكن العبادة ، وكانت ( رأس عين وقنسرين ) مركزين هامين للثقافة فى الـكنيسة الغربية ، ويقال إن مدرسة الرها كانت أهم من ذلك فى أول الأمر على الأقل ، فإن لهجة الرها بلغت من الرقى درجة تجعلها صالحة لأن تـكون لغة يكتب بها ، إلا أن هذه المدرسة أغلقت فى عام ٤٨٩ م ، لأن المعلمين الذين كانوا يقومون بالتدريس فيها كانوا نسطوريين فى آرائهم ، ولـكنها فتحت ثانية فى نصيبين ، ونالت تأييد الساسانيين فى ذلك الوقت لأسباب سياسية ، فنشرت العقائد النسطورية ، والمعارف اليونانية فى بلاد الفرس .

وكان تعليم هذه المدارس فى جل أمره دينيا ، يتصل بالنصوص المقدسة ، وكان موجها لخدمة تعاليم الكنيسة ، أما رجال الطب وتلاميذهم فقد كان لهم حظ وعناية بهذه التعاليم الدينية. فقد كان رجال الطب فى الغالب من القساوسة ، ومن رجال الدين، فى ذلك الوقت، وقد عنى الأطباء عناية خاصة بكتب : بقراط ، وجالينوس ، وأرسطو، ونقلوها إلى اللغة السريانية .

مدرسة حران : وحران مدينة فى بلاد الجزيرة بجوار الرها ، وقد كان لهذه المدينة مكان خاص فى العلم ، وبالأخص بعد الفتح العربى ، ففى هذه المدينة اتصلت وثنية الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلكية ، وبنظريات المذهب الأفلاطونى الجديد ، وأخذ الحرانيون عن حسن نية بآراء موضوعة ، ترجع للعصر الإغريقى المتأخر ، وكان لكثير منهم اتصال علمى وثيق بعلماء الفرس ، وعلماء الغرب فى القرنين : الثامن والتاسع من الميلاد ، وقد كان لكثير منهم نشاط فى الترجمة والنقل .

مدرسة جُنْدَيْسابور : وهى مدينة بناها سابور بن أزدشير ، وأسكنها سبى الروم وبعض جنوده ، فسميت لذلك ( جند يسابور )، وفى عهد كسرى أنو شروان حوالى عام ٥٣١ - ٥٧٩م، أسست فى هذه المدينة مدرسة للدراسات الفلسفية والطبية ، وكان معظم القائمين على التدريس منها من المسيحيين النسطوريين ، ولما كان كسرى ممن يميلون إلى الدراسة العقلية، ويشغفون بها، فقد شمل تسامحه كلا من النسطوريين

واليعقوبيين . مع ما بينهما من شقة الخلاف ؛ وصار للمسيحيين السريان حظوة لديه نالوا مثلها فى قصور الخلفاء فيما بعد .

وفى ذلك الوقت أخرج من ( أثينا ) سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطونى الحديث ، بعـــد أن أغلق الإمبراطور ( جوستنيان ) المدارس الفلسفية فى أثينـا عام ٥٢٩ م ، فآواهم كسرى فى قصره ، فمكثـا عنده مدة من الزمن رجعوا بعدها إلى بلادهم ، بعد أن أفادوا الفرس ، وأثروا فيهم بعض التأثير فى المشاكل الفلسفية بسبب مقامهم ومكثهم بينهم .

## الترجمة والمترجمون

كانت سوريا نقطة التلاقى بين الشرق والغرب ، ومحل تقـابل القوتين العظيمتين فى ذلك الوقت : الفارسية شرقا ، واليونانيـــة الرومانية غرباً ، وكان السريان يذهبون بتجارتهم شرقا وغربا ، ثم يعودون بحكمة الفرس ، وعلوم الإغريق إلى بلادهم ، فالتقت فيهـا معارف الفرس ، وفلسفة الإغريق ، كما تعلم بعض السريان فى مدرسة الإسكندرية،وانتقلوا إلى بلادهم ليكونوا لهم مدارس خاصة،يعلمون فيها التلاميذ الفلسفة اليونانية ، وينصرون بهـا المذاهب المسيحية ( النسطورى ، واليعقوبى ) ، ونقلت هذه العلوم إلى اللغة السريانية التى كانت لغة الكنيسة فى ذلك الوقت عنـد اليعقوبيين فى سوريا ،

والنسطوريين فى العراق وفارس ، وابتدأ النقل فى القرن الرابع الميلادى إلى اللغة السريانية ، واستمر إلى عهد الدولة العباسية فى القرن الثامن الميلادى ، والقرن الثانى الهجرى .

فلما جاء العباسيون عنوا بنقل هذه العلوم الفلسفية إلى اللغة العربية واولعوا بصفة خاصة بعلوم اليونان وفلسفتهم ، وأدب الفرس وحكمتهم ، وابتدأ النقل الحقيقى للعلوم الفلسفية فى عهد أبى جعفر المنصور ، فى القرن الثانى الهجرى ( الثامن الميلادى ) ، وازدهر النقل فى عهد ( المأمون ) الذى أنشأ دارا للحكمة ، تحت رياسة حنين بن إسحاق ، أحد المترجمين ، والذى ظل رئيساً لها مدة المأمون ، والمعتصم ، والواثق ، والمتوكل .

ولم يكن النقل والترجمة مقصورين على علوم اليونان وفلسفتهم ، ولا على مادة معينة ، بل شمل المعارف الفارسية ، والهندية ، وترجم المسلمون ما كان شائعاً من العلم ، والطب ، والأدب ، والفلسفة ، فترجموا طب جالينوس ، وبقراط ، وفلك بطليموس ، وهندسة إقليدس ، وترجموا لكثير من فلاسفة اليونان ، وإن كان أرسطو وأفلاطون قد شغف بهما المسلمون فأحبوهما أكثر من غيرهما ، وترجموا الكثير من مؤلفاتهما ، لما لهما من مكانة خاصة عندهم .

ولم يكن المترجمون مجرد نقلة ، بل كانوا أصحاب رأى فى بعض الأحيان ، ولذلك تعهدوا هذه العلوم المترجمة ، ووضعوا لها المقدمات

الخاصة ، التى تشرح اسس العلم الذى يتناوله الكتاب ، وأكثر من ذلك فقد كان منهم : الأطباء ، والرياضيون ، والفلكيون وغيرهم ، ولكنهم لم يصلوا إلى درجة الابتداع فى الفلسفة (١) .

وقد مكثت حركة النقل إلى اللغة العربية ثلاثة قرون ، من القرن الثانى الهجرى إلى القرن الرابع ، ومن القرن الثامن الميلادى إلى القرن العاشر ، وإن كانت ترجمات القرن الثانى الهجرى قد ضاعت كلها ، ولم تصل إلا ترجمة القرنين الأخيرين .

الكتب المترجمة : لقد ترجم العرب كثيراً من كتب الفلاسفة السابقين ، فقد ترجموا لأفلاطون من محاوراته : فيدون ، ودفاع سقراط ، والسياسى ، والسوفيسط ، والجمهورية ، وتيمارس ، والنواميس وغيرها ، ونقلوا لأرسطو أهم كتبه : فى المنطق والطبيعيات والأخلاق ، وما وراء الطبيعة .

وقد أراد العرب أن يفهموا فلسفة أرسطو فهما دقيقا ، فترجموا كتب شراح أرسطو معـــه ، سواء منهم من سبق وجود مدرسة الإسكندرية ، أو من اعتنق نظريات أفلوطين المصرى ، مثل الإسكندر الأفروديسى ، وهذا هو السر فى أن العرب لم يفهموا أرسطو على حقيقته ، فقد وصل إليهم ممزوجاً بتعاليم الأفلاطونية الحديثة ، لأن الذين قاموا بشرح كتبه من فلاسفة هذا المذهب ، لا يمكنهم أن يجردوا

---

(١) تاريخ الفلسفة للأستاذين : أحمد عبده خير الدين ومحمد على مصطفى ودروس فى تاريخ الفلسفة للدكتور ابراهيم مدكور وزميله .

أنفسهم من عقيدته ، وأثرت هذه الناحية فى مؤلفات أرسطو .

وترجم لجالينوس ، كتابه فى الأخلاق ، وكتاب المحرك الأول لايتحرك ، وترجم لبطليموس احد علماء مدينة الإسكندرية وأحد الفلاسفة الفلكيين كتاب المجسطى له

وقد ترجمت كتب كثيرة غير ما تقدم ، ومنها كتب مزيفة نسبت إلى غير أربابها ، ومن هذه الكتب المزيفة :

١ — كتاب لأفلاطون كان الحوار فيه يدور حول سقراط ، فنسب إلى سقراط ، ولم ينسب إلى أفلاطون .

٢ — ومنها أيضاً كتاب التفاحة . وكتاب (ربوبية أرسطو) هذان الكتابان المنسوبان خطأ إليه ، مع أنهما ليسا من مؤلفاته ، فقد دل البحث الحديث على أنهما ليسا له . لمخالفتهما أصول مذهبه وطابعه العام .

فكتاب التفاحة : يتعرض فيه أرسطو المزعوم إلى حقيقة النفس ، ويبين أن حقيقتها فى العلم ، وفى أسمى صوره وهو الفلسفة ، وأن سعادتها التى تنتظرها النفس بعد الموت فى كمال المعرفة ، وثواب العلم علم أكمل منه ، وكذلك عقاب الجهالة جهالة أشد ، والفضيلة ليست شيئاً آخر سوى العلم ، كما أن الرذيلة ليست شيئاً سوى الجهل .

والنفس لاتجد لذتها الحقيقية إلا فى الفلسفة ، التى هى الأمر الإلهى فى النفس ، ولا تجد هذه اللذة فى أنواع المطاعم والمشارب ، ولا فى

اللذات الحسية ، فما اللذة الحسية إلا جذوة تهب قليلا ثم تخمد ، أما الضياء الخالص المستمر فهو النفس المفكرة ، التي تشتاق إلى الخلاص من عالم الحس ، ولهذا لا يرهب الفيلسوف الموت ، بل بالعكس هو يسر به ، لأن علمه ( المحدود ) في هذه الحياة كفيل بتوفير اللذة له بعد الموت التي سيحرم منها الجاهل .

والحكم ببعد نسبة هذا الكتاب لأرسطو ، مبني على أن هذا الكتاب يتضمن القول ببقاء النفوس ، وأرسطو يقول بفنائها ، والقول بأن الفضيلة : المعرفة والعلم ، والرذيلة الجهل ، وأرسطو يقول : إن الفضيلة وسط بين رذيلتين ، ويتضمن القول بالخلاص من هذا العالم ، وأرسطو لا يقول بذلك ، بل يرى التمتع بلذات الحياة والانتفاع بها ، إذ لا حياة بعد ذلك .

ولذلك يرى بعض العلماء أن هذا الكتاب ليس لأرسطو ، وإنما هو لأشياع سقراط ، وتوجد نسخة مخطوطة منه في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية بعنوان : ( مختصر كتاب التفاحة لسقراط ) والمتكلم فيه هو الفيلسوف سقراط .

أما كتاب « ربوبية أرسطو » أو الألوهية : فهو من تأليف ووضع رجال الأفلاطونية الحديثة ، وفي هذا الكتاب تجد أفلاطون الإلهي مصوراً في صورة مثل أعلى للإنسان ، يعلم الأشياء كلها بنظر العقل ، فلا يحتاج لمنطق أرسطو ، وأكثر من ذلك فالحقيقة العليا — وهي

الوجود المطلق ـ لا تدرك بالتفكير بل بالمشاهدة . يقول أرسطو فيما ظن العرب ، ( والقول فى الحقيقة لأفلوطين المصرى ، أو لبعض تلاميذه ) « إنى ربما خلوت بنفسى ، وخلعت بدنى جانباً ، وصرت كأنى جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلا فى ذاتى ، راجعاً إليها ، خارجاً عن سائر الأشياء ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى معه متعجبا بهتاً ، فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف الإلهى ، ذو حياة فعالة ، فلما أيقنت بذلك، ترقيت بذاتى من ذلك العالم إلى العالم الإلهى، فصرت كأنى موضوع فيه ، متعلق به ، فأكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى كأنى واقف فى ذلك الموقف الشريف الإلهى ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على وصفه ، ولا تعيه الأسماع » .

والنفس هى محور البحث فى كتاب الربوبية ، والمعرفة الإنسانية الصحيحة هى معرفة الإنسان نفسه .

ويرى أن النفس تقع فى وسط المراتب، فوقها الإله والعقل، وتحتها الطبيعة والمادة ، وهى تفيض من الله عن العقل (١) ، وبتوسط العقل تفيض النفس على المادة ، فتحل فى الجسم ثم تعرج إلى مكانها ، وهذه هى الأطوار الثلاثة التى تتقلب فيها النفس .

أما الطبيعة والمادة والإحساس فليس لها شأن يذكر ، بل الأشياء كلها تستمد وجودها من العقل ، والعقل ملاك الأشياء ، وفيه تتحد

---

(١) أى بواسطته .

كل الأشياء ، أما النفس فهى عقل ، ولكن مادامت فى الجسم فهى عقل بالقوة ، هى عقل تصور بصورة الشوق إلى العالم الإلهى ، عالم الخير والسعادة (١) .

والحكم بأن هذا الكتاب ليس لأرسطو قائم على أن هذا الكتاب يحتوى على الإلهام واللقانة ، وأرسطو لايقول بهما ، ويحتوى على القول بأن النفس الإنسانية لها وجود سابق مستقل ، وأنها باقية بعد فناء الأجسام،وأرسطو يقول بوحدة الصورة والمادة،وبعدم انفصال النفوس عن الأجسام ، ويرى أنها تفنى بفناء الأجسام .

السبب فى نسبة هذه الكتب إلى غير أربابها :

والسبب فى نسبة هذه الكتب إلى غير أربابها قد يكون قصداً إلى رواجها بين الناس بنسبتها إلى المشهورين فى الفلسفة والعلم .

وقد يكون هذا العمل من رجال الأفلاطونية الحديثة ، لأن تعاليمها قامت على مزج الدين بالفلسفة ، وعلى شرح بعض المذاهب ببعض مع صبغها بالصبغة الصوفية الشرقية ، وأصبح هـذا المزيج يدرس على أنه عقيدة أكثر منه فلسفة ، فرغبة فى شيوعه بدافع عصبية العقيدة ، كانوا ينسبون بعض هذه المسائل إلى المشهورين من الفلاسفة فى القديم وخاصة أرسطو ، فإن نضوج الفلسفة الإغريقية

---

(١) راجع تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ص ٣٠ ، والجانب الإلهى من التفكير الإسلامى للدكتور محمد البهى .

كان على يديه ، وإليه انتهت رياسة الحكماء اليونان وغيرهم فى عهده ، ومن بعد عهده ، وكانت هذه الكتب المنسوبة إليه مدونة باللغة اليونانية ، ثم بقيت كما هى ، أو ترجمت إلى اللغة السريانية ، ووصلت إلى المسلمين فى عهد الترجمة بهذه النسبة .

وقد يكون ذلك منهم لأنهم أرادوا التقريب بين الدين المسيحى وبين الفلسفة ، إذ رأوا أن الفلسفة لا تعادى الدين ، وإنما توافقه .

وقد تكون هذه النسبة حصلت من السريان أنفسهم قصداً إلى ترويج هذا المذهب أيضاً عند العرب ، لأنهم اعتقدوا صحته ، وإنما خصوا أرسطو بهـــذه النسبة ، لأنهم رأوا ولوع العرب وإكبارهم لشخصيته ، منذ أن ترجمت كتبه المنطقية فى عهد أبى جعفر المنصور (١) .

وقد ساعد على انتشار هذه النسبة ، انحطاط العقل الفلسفى ، وضعف المشتغلين بالفلسفة فى ذلك الوقت ، فقد كان المشتغلون بها من السريان ، وكان جلهم من الأطباء ، أو من المشتغلين بعلوم أخرى فلم يستطيعوا التمييز بين عناصر هذا المزيج ، ولم يمكنهم إرجاع كل عنصر إلى أصله ، وقد نقلوا هذه الكتب المنسوبة إلى غير أربابها إلى اللغة العربية فى عصر الترجمة ، كما وصلت إليهم .

---

(١) راجع مذكرة فى الفلسفة الإسلامية للدكتور محمد البهى ص ٤٩ ، وما بعدها .

وكان لهذه النسبة أثرها فى التعاليم الفلسفية لدى المسلمين،فأرسطو الذى وصل إليهم هو أرسطو المزيف ، وليس هو أرسطو الإغريقى مولود(استاغيرا) ، وأخذالمسلمونيدرسونه على أنه فيلسوف موحد ، متأثرين بكتابه : ( الربوبية ) مع أنه فيلسوف ملحد ، لايقول بإله ، ولا يصدق به ، وقد فر من أجل ذلك سنة ٣٢٢ ق . م من ( أثينا ) ، خشية أن يقع به الأذى عندما اتهمه الأثينيون بالإلحاد .

أشهر المترجمين :

كان أغلب المترجمين من السريان المسيحيين ـ النساطرة، واليعاقبة ـ وهؤلاء كانوا ينقلون من اللغتين : اليونانية ، والسريانية ، إلى اللغة العربية ، ومن أشهرهم :

١ — أولاد بختيشوع بن جورجيوس . كحنين بن إسحاق العبادى شيخ المترجمين ، وكان من نصارى الحيرة ، وقد قربه المأمون إليه ، وأجزل له العطاء حتى كان يعطيه وزن مايترجم ذهباً .

٢ — وابنه إسحاق بن حنين ، وقد ترجم كتاب : ماوراء الطبيعة، وكتاب النفس لأرسطو .

٣ — ومنهم حبيش بن الأعسم ابن أخت حنين .

٤ — ومنهم قسطا بن لوقا البعلبكى ، وكان من نصارى الشام ، وقد ترجم كثيراً من كتب أرسطو: ترجم له الطبيعيات، والمقولات فى المنطق ، وأصلح نقولا عدة ، وكان جيد النقل .

٥ — ومنهم أبو بشر متى بن يونس : ترجم علم المنطق لأرسطو وكتاب إيساغوجى لفورفوريوس الصورى .

٦ — ومنهم يحيى بن البطريق مولى المأمون الذى جعله أميناً على النقل والترجمة من كل علم ، وكان مما نقله : كتاب السماء والعالم لأرسطو .

٧ — والحجاج بن مطر ، وهذا هو الذى فسر للمأمون ، ونقل له كتاب المجسطى لبطليموس وهو كتاب فى علم الفلك ، وكتاب إقليدس فى الهندسة .

٨ — ومنهم ابن ناعمة ، وهو عبد المسيح بن عبد الله الحمصى .

ومن الذين نقلوا من اللسان الفارسى إلى العربى : عبـــدالله بن المقفع ، والحسن بن سهل ، وجبلة بن سالم ؛ وغيرهم .

# آراء الغربيين فى الفلسفة الإسلامية ومناقشتها

## أولا — إنكار الابتكار فى الفلسفة الإسلامية :

يرى بعض المستشرقين فى القرن التاسع عشر الميلادى ، أن الفلسفة الإسلامية ليست سوى فلسفة أرسطو مكتوبة باللغة العربية ذلك أن فلاسفة المسلمين قد شغفوا بأرسطو ، وأحبوه ، وخاصة بعد أن ترجموا كتبه المنطقية ، وعرفوا فائدتها وقيمتها العلمية ، فانساقوا وراءه فى فلسفته الإلهية والنفسية على الصورة التى وصلت إليهم فيها ممزوجة بتعاليم الشراح ورجال الأفلاطونية الحديثة ، ويستنتجون من ذلك أن فلاسفة الإسلام لم يبتكروا شيئا فى الفلسفة ، ولم يأتوا فيها بجديد ، بل كان جل عملهم أن كتبوا تعاليم أرسطو الفلسفية باللغة العربية .

ويرجع بعض هؤلاء المستشرقين (١) الأسباب التى حالت بين الفكر العربى والابتكار فى الفلسفة إلى ما يأتى :

(١) كتاب المسلمين المقدس (القرآن) الذى يعوق النظر العقلى الحر.

(٢) حزب أهل السنة ، وهو الحزب القوى المتمسك بالنصوص الدينية .

---

(١) من هؤلاء المستشرقين ( تنمان ) الفيلسوف الألمانى ، و ( رينان ) الفيلسوف الفرنسى ، وقد عاشا فى القرن التاسع عشر

(٣) تقليدهم الأعمى لأرسطو، وسيطرته عليهم واستبداده بعقولهم.

(٤) ما فى طبيعتهم القومية من ميل إلى التأثر بالأوهام.

ومن هذه الأسباب لم يستطيعوا أن يصنعوا شيئا أكثر من فهمهم لمذهب أرسطو وشرحه ، وتطبيقه على قواعد الدين ، ومع ذلك فكثيراً ما شوهوا مذهب أرسطو وأضعفوه.

هذه هى أدلة بعض المستشرقين على عدم الابتكار فى الفلسفة الإسلامية ، وهى أدلة ضعيفة واهية لا تثبت أمام النقد .

فدليلهم الأول : منقوض بالنصوص الصريحة الواردة فى القرآن الكريم ، التى تدعو الناس إلى التفكر ، والتدبر، فى ملكوت السموات والأرض ، والتى تطلب منهم وتدعوهم إلى تعرف النفس الإنسانية ، كى يصلوا من ذلك إلى معرفة المدبر لهذا الكون والخالق له ، وقد تقدم لك ذكر كثير من الآيات الدالة على ذلك .

وأما الدليل الثانى : وهو الخوف من حزب أهل السنة المتمسك بالنصوص ، فمنقوض كذلك بأن هذا الحزب لم يكن له من القوة ما يجعله يقف حجر عثرة فى سبيل التفكير الحر ، وخاصة فى عهد المأمون الذى شجع النظر الحر ، والتفكير العقلى وأمر بترجمة الكتب الفلسفية الآلهية إلى اللغة العربية ، وأكثر من ذلك فقد كان كثير من فلاسفة المسلمين مقربين لدى الخلفاء والأمراء (١) ، الذين كانوا

---

(١) ومن هؤلاء : أبو نصر الفارابى الذى قربه سيف الدولة الحمدانى من مجلسه ، وأجزل له العطاء والمال ، ومنهم ابن سينا الذى اتصل =

يشجعونهم على المضى فى عملهم العقلى ، بل كانوا يغدقون عليهم الأموال الكثيرة ، على أن حزب أهل السنة مالبث أن اعترف بقيمة الفلسفة وفائدتها ، وأخذ يدلل على النصوص الدينية بالعقل ، والمنطق .

وأما الدليل الثالث : فيمكن مناقشته كذلك.ذلك أن العرب وإن أحبوا أرسطو ولكنهم لم يتبعوه فى جميع أقواله ، ولم يسيروا معه على طول الطريق، بل إن محبتهم له كانت لما رأوا من الفائدة التى عادت عليهم من دراسة كتبه المنطقية ، أما فى الإلهيات وغيرها ، فقد أخذوا عن أرسطو كما أخذوا عن غيره ، فأخذوا من أفلاطون ، ومن الأفلاطونية الحديثة،ومن الفلسفات الشرقية ، وهذا هو مايقوله بعض المستشرقين المعاصرين .

يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق نقلا عن هؤلاء المستشرقين ما نصه :

« أصبح فى حكم المسلم أن للفلسفة الإسلامية كياناً خاصا يميزها عن مذهب أرسطو ومذاهب مفسريه ، فإن فيها عناصر مستمدة من مذاهب يونانية غير مذهب أرسطو ، وفيها عناصر ليست يونانية من الآراء الهندية والفارسية الخ ، ثم إن فيها ثمرات من عبقرية أهلها ظهرت فى تأليف نسق فلسفى ، قائم على أساس من مذهب أرسطو مع تلافى ما فى هذا المذهب من النقص ، باختيار آراء من مذاهب

---

= بنوح بن منصور السامانى ملك بخارى ، بعد أن شفى على يديه ، وتقرب منه ، وقد انتقل ابن سينا من عنده إلى غيره من الأمراء الموجودين فى وقته .

أخرى ، وبالتخريج والابتكار ، وظهرت أيضا فى أبحاثهم فى الصلة بين الدين والفلسفة » (١) .

وأما الدليل الرابع : فقد يكون صحيحا بالنسبة لبعض العامة ممن يتبعون الخرافات والأوهام ، أما العقلاء منهم ؛ وبالأخص الفلاسفة والمفكرون ، فقد استعملوا عقولهم فى استنباط الأدلة التى تؤيد آراءهم ومعتقداتهم .

وأهم عمل قام به فلاسفة المسلمين ، وكان مناط ابتكارهم فى الفلسفة ، هو التوفيق بين الدين والفلسفة ، وقد عرف فضلهم فى هذه الناحية بعض المستشرقين ؛ فهذا هو ( جوتيه ) (٢) المستشرق الفرنسى يقول :

إن الدين الإسلامى يخالف الفلسفة ، ويعارضها أشد (٣) معارضة ولذلك كان من واجب الفلاسفة ، التوفيق بين الفلسفة والدين ، وهم لم يألوا جهدا فى هذه الناحية ، وقد أظهروا فيها خصالا منقطعة النظير ، من مهارة ، ونفاذ ، وبعد نظر ؛ وعملهم فى ذلك هو معقد الطرافة فى الفلسفة اليونانية الإسلامية .

وهذه شهادة فيلسوف آخر من المستشرقين هو المستشرق (دوجا) يرى أن أحكام الفلاسفة الغربيين على الفلسفة الإسلامية بأنها ليس

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة ص ٢٥ .

(٢) فيلسوف فرنسى وجد فى القرن العشرين ص ٢١ من التمهيد .

(٣) قد تقدم لكم مناقشة هـذه الفكرة ، وبيان أن الإسلامى لايعارض الفلسفة ، بل يدعو إليها .

فيها أى ابتكار ، أحكام خاطئة ، مصدرها الجهل بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات أرسطو ، مستدلا على إنتاج العقلية العربية بمذاهب المتكلمين من : المعتزلة ، والأشـــاعرة ، وبعض آراء الفلاسفة ، كالفيلسوف : ابن سينا (١) .

ثانياً — ساميون وآريون : يذهب الفيلسوف (رينان) المستشرق الفرنسى إلى التفرقة بين الجنس السامى ، والجنس الآرى (٢) ، ويرى أن الساميين ليس لهم إنتـــاج فلسفى عقلى ، لأنهم لايقدرون على الاستدلال العقلى والاستنباط المنطقى ، ويرى أنهم قد انساقوا إلى التوحيد عن طريق الديانات . أما الجنس الآرى ، فهو الذى تمكن من إنتاج النظريات العقلية الفلسفية ، وقد قلدهم فى هذا العمل الجنس السامى ( العرب ) وذلك لضعف عقليتهم فى الإنتاج . فيقول:

« وما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامى دروساً فلسفية ، ومن عجائب القدر ، أن هذا الجنس الذى استطاع أن يطبع ما ابتدعه

---

(١) التمهيد ص ١٣ .

(٢) الساميون : نسبة إلى سام بن نوح عليه السلام ، وهو أبو الإسرائيليين وكانوا يسكنون مصر وبلاد الشام والشرق الأوسط ، أما الآريون فينتسبون إلى آريا ، قبيلة كانت تسكن بلاد الأفغان إحوالى ٢٠٠٠ ق.م ، ثم انحدرت إلى بلاد الهند ، ونشأ عن آرائهم : الديانة الفادية ، ثم الديانة البرهمية . ولما اتصل العرب بالشرق فى العصر الحديث ، وجد تشابه بين اللغة الهندية القديمة (السنسكريتية)، وبين اللغات الأوربية ، فنسبوا شعوب أوربا إلى هذا الأصل الآرى ، ورأوا أنهم أرجح الشعوب عقلا .

من الأديان بطابع القوة فى أسمى درجاتها لم يثمر أدنى بحث فلسفى خاص ، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباساً صرفاً جديباً وتقليدا للفلسفة اليونانية » .

ولكنه مع هذه الشدة والصرامة فى حكم ( رينان ) على العقلية العربية ، وأنها غير منتجة فى النواحى الفلسفية ، فقد ذهب إلى أن للعقلية العربية إنتاجا خصباً ، وأبحاثاً عقلية فيما يسمونه بعلم الكلام الإسلامى ، ورأى أن هذا العلم هو الجدير باسم الفلسفة الإسلامية .

وقد بينا فيما سبق أن فلاسفة المسلمين لهم نوع ابتكار فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وسيتضح ذلك وضوحا تاما عنـــد دراستنا لهؤلاء الفلاسفة، على أن الطبيعة البشرية فى الجنسين : السامى والآرى واحدة ، فالكل مركب من جسم وعقل . فتفرقة ( رينان ) بينهما لاتقوم على أساس سليم ، بل على التعصب والهوى ، إن للجنس السامى آراء فلسفية فى غاية العمق ظهرت عند قدماء المصريين فى عقيدة الألوهية والإيمان بالبعث والخلود وغيرها .

ثالثاً : وقد اتبع ( دى بور ) المستشرق الهولندى الذى عاش فى القرن العشرين ، هؤلاء المستشرقين فى حكمهم على الفلسفة الإسلامية ، وذكر أنها كانت تقليدا أعمى للفلسفة اليونانية ، لاعتقادهم بسمو العلم اليونانى ، وأنه بلغ درجة اليقين ، ولم يخطر على بال واحد منهم أن يبحث بحثاً مستقلا فى أمور لم يطرقها أحد قبله ، وذلك لأن الشرقى يرى أن من لاشيخ له فشيخه الشيطان ، فأخذوا يوفقون بين أفلاطون

وأرسطو تارة ، ثم بين الفلسفة وبين الدين تارة أخرى ، حتى لا يحصل بينهما تضارب بعد أن آمنوا بصحة الفلسفة وحقيقتها (١) .

و ( دى بور ) بهذا الرأى ، وإن كان أراد به الطعن على العقلية الإسلامية وعدم إنتاجها ، فقد أثبت لها الإنتاج والعمل العقلى من حيث لا يريد ، حيث إنه أثبت أن فلاسفة المسلمين قاموا بالتوفيق بين الفيلسوفين العظيمين : ( إفلاطون ، وأرسطو ) من جهة ، وبينهما وبين الدين من جهة أخرى ، وهو عمل عقلى جدير بالاعتبار ؛ فالنقد والموازنة عمل عقلى يدخل فى نطاق كلمة فلسفة .

## الفائدة من دراسة الفلسفة الإسلامية

إن دراسة الفلسفة الإسلامية توضح لنا المشكلات العقلية التى تناولها مفكرو الإسلام بالبحث والدرس ، وتبين لنا المنهج الذى سلكوه فى دراسة هذه المشاكل ، وكيف وفقوا أو حاولوا التوفيق بين الإسلام الذى يدينون به ، وبين ما أنتجه العقل الإنسانى فى مشاكل الألوهية والعالم .

كما أنها تمثل دور الوساطة ، حين تربط بين الفلسفة القديمة ، وبين فلسفة عصر النهضة .

وتاريخها يصور لنا سماحة الإسلام وأهله إزاء المشتغلين بالفلسفة ،

---

(١) الفلسفة الإسلامية لدى بور تعريب الدكتور أبى ريدة ص ٢٣ ، وما بعدها .

فقد احتضن فلاسفة المسلمين ثمرات التفكير اليونانى فى دائرة أوسع، وحرية أكثرمما وجدته الفلسفة من المسيحية تلك التى حظرت الفلسفة، واضطهدت المشتغلين بها فى العصور الوسطى .

وفوق ذلك كله فإن دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية ستهيء لنا الفرصة للاطلاع على مشاكلها ومسائلها ، ومدى تأثرها بالفلسفات الدخيلة ، تلك التى اعتمد عليها كثير من علماء الكلام فى شروحهم لمسائل العقيدة الإسلامية ، مما أدى إلى تفرقهم أحزابا متنازعة ، وإلى تعصب كل فريق لرأيه بإزاء شرح المسائل الإلهية ، ومن ذلك موقف علماء الكلام بإزاء مسألة صفات الله ... وغيرها من المشاكل الكلامية التى احتدم الخلاف فيها بين فرق المسلمين .

فدراستنا للفلسفة الإسلامية ستهيء لنا الفرصة ، لمعرفة أن ماورد فى كتب علم الكلام من الخلافات بين المتكلمين ، إنما يرجع إلى اعتمادهم على الفلسفة الدخيلة فى تأييد آرائهم ، وتوضح لنا أن هذه الآراء المختلفة مستمدة من الفلسفة الصرفة المعتمدة على الأفكار المتضاربة ، والآراء المتناقضة ، وهذا بدوره سيقنعنا بالاكتفاء بما جاء به الكتاب والسنة الصحيحة ، وسيجعلنا بعيدين عن التعصب ، والتحزب لتلك الشروح المستعارة من الفلسفة حيث تكون فى مرتبة إضافية لا تصل إلى أن تكون جزءا من العقيدة المتلقاة من مصدرى الدين .

فالإسلام إذن فى حاجة شديدة إلى مثل هذه الدراسات الفلسفية

وأبناء الإسلام فى حاجة إليها أشد ، لأنهم بهذه الدراسة الفلسفية سيتمكنون من الفصل بين العقائد الإسلامية الأصيلة، وبين ماهو دخيل عليها ؛ ويومئذ تلتقى كلمتهم على رأى واحد ، هو ماجاء به الكتاب والسنة ، وستتحد أحزابهم بعد فرقة ، وسيجتمعون على مبدأ واحد واضح لا التواء فيه ولا غموض ، وبذلك يخفق فوق رءوسهم جميعاً لواء الدين ، وتعلو كلمة الإسلام .

## الفلاسفة المسلمون

### والاتجاهات العامة فى تفكيرهم الفلسفى

يدخل تحت عنوان الفلاسفة المسلمين : جماعة من المفكرين المسلمين ، أطلق عليهم إسم : الفلاسفة المنطقيين أو الإلهيين ، وهؤلاء كان لهم دور كبير فى التفكير الإسلامى ، سواء فى المشرق أم فى المغرب ؛ فمن أهل المشرق : الكندى ، والفارابى ، وابن سينا، ومن أهل المغرب : ابن رشد ، وابن طفيل .

كما يندرج تحت هذا العنوان أيضا جماعة عرفوا باسم : الفلاسفة الطبيعيين ، وقد عرف منهم فى الشرق الطبيب أبو بكر محمد بن زكرياء الرازى ، والذى يلقبه بعض المؤرخين بالدهرى .

كما يدخل تحته فريق آخر عرف باسم المتصوفة ، وهم طائفتان :

الإشراقيون ، وعلى رأسهم السهروردى (١) ، وأصحاب وحدة الوجود وعلى رأسهم محي الدين بن عربى (٢) .

فأصحاب الاتجاه الإلهى : هم الذين تناولوا العلة الأولى بالبحث على ضوء الفلسفة الإغريقية ، محاولين بذلك الملاءمة بين هذه الآراء من جانب ، وبين العقيدة الإسلامية من جانب آخر .

وقد ردد الفلاسفة الإلهيون الفكر الإغريقية فى محيط الجماعة الإسلامية ، وشرحوها ، وعكفوا على دراستها ، وبخاصة آراء إفلاطون ، وأرسطو ، فى ماوراء الطبيعة ، ولنا أن نسميهم ميتافيزيقيين كما سميناهم إلهيين ، كما لنا أن نسميهم بالأرسطيين أو المنطيقين ، لأنهم عرفوا بالتحيز لمنطق أرسطو ، ولأنهم لم يأخذوا فقط من أفلاطون ، وأرسطو ، رأيهما فى مسائل ما بعد الطبيعة ، ولكن لأنهم تميزوا بالدفاع عن أفكار أرسطو ومنطقه ؛ يتجلى ذلك فى موقفهم مع السهروردى ـ وهو من الإشراقيين ـ حين حاول الغض من قيمة أرسطو ومنطقه ، وإنشاء منطق جديد يسير المسلمون على منواله ، فتصدى له هؤلاء بالدفاع القوى . كما تميز هذا الفريق بأن كثرة الآراء والأفكار التى قبلوها يغلب عليها رأى أرسطو .

هؤلاء لعبوا دوراً كبيراً فى التفكير الفلسفى الإسلامى ، سواء

---

(١) هو شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردى ، عاش بين سنتى ١١٤٥ – ١٢٣٤ م .

(٢) عاش بين عامى ١١٦٥ – ١٢٤٠ م .

فى المشرق أو فى المغرب ، وبموت ابن سينا انتهت الفلسفة فى المشرق ، وبموت ابن رشد انتهت الفلسفة فى المغرب ؛ ثم هاجر هذا التفكير الفلسفى الممثل فى فلسفة ابن رشد ، وابن طفيل من الأندلس إلى : إيطاليا وفرنسا وألمانيا ، حاملا الآراء الإغريقية، مضافا إليها الملاءمة بينها وبين العقائد الإسلامية ، ومجهود فلاسفة الإسلام وتفكيرهم ، فكان لهذا الفكر آثاره فى النهضة الأوربية الحديثة .

أما أصحاب الاتجاه الطبيعى فى الفلسفة الإسلامية : فلم يكونوا على نسق اتجاه الطبيعيين الإغريق ، على معنى أنهم لم يقصروا بحثهم على مظاهر الطبيعة المشاهدة ، وبيان أصل العالم المشاهد ، فلم يتجاوزوه إلى البحث فيما وراء الطبيعة ، كما فعل فلاسفة اليونان ؛ وإنما كان لهم منهج جديد . ذلك المنهج أنهم خلطوا ومزجوا الآراء الطبيعية مع الأفكار الإلهية وتكلموا فى مباحث مابعد الطبيعة ( الإلهيات ) ، وبذلك بعدت الشقة بينهم وبين الطبيعيين الإغريق ؛ إذ أنهم لو ساروا على غرار الطبيعيين الإغريق فى الاكتفاء ببحث مظاهر الطبيعة لرموا بالكفر من جانب الجماعة الإسلامية ، على معنى أن الطبيعيين المسلمين عندما يتحدثون مثلا عن أصول العالم يذكرون أن من أصله المادة ، فهم بهذا يشبهون الطبيعيين الأوائل . . . ولكنهم لايقفون عند هذا الحد كما وقف الطبيعى الأول ، وإنما يستطردون بعد ذكر المادة فيذكرون أن الله هو الذى حركها ، وهم يذكرون ذلك ليلائموا بين الآراء الطبيعية الإغريقية ، وبين ماتوجبه العقيدة الإسلامية ؛

وكون هذه الملاءمة إيجابية ومجدية ، أم ليست كذلك شيء آخر ، لا نبحث عنه الآن هنا .

فالطبيعيون المسلمون : هم نفر من فلاسفة المسلمين الذين قبلوا الآراء الإغريقية فى المادة ، وأضافوا إليها نوعا من الملاءمة بينها وبين الإسلام .

وأما المتصوفة : فهم فريق من فلاسفة المسلمين الذين قبلوا الفكر الإغريقى ، وأضافوا إليه بعض الأفكار الشرقية : فارسية ، أو هندية ، ثم لاءموا بين ما قبلوه من هنا أو هناك من جانب ، وبين الإسلام من جانب آخر .

وقد كان هؤلاء المتصوفة تسيطر على تفكيرهم عناصر ثلاثة :

١ — العنصر الإغريقى .

٢ — العنصر الشرقى : فارسى ، أو هندى .

٣ — العنصر الإسلامى .

فالذين مزجوا بين العقيدة الإسلامية من جانب ، وبين الآراء الإغريقية ، مضافا إليها آراء ( زرادشت ) الفارسية عرفوا باسم : « الإشراقيين » ، وعلى رأسهم السهروردى ؛ والذين مزجوا بين العقيدة الإسلامية من جهة ، وبين الآراء الإغريقية ، مضافا إليها آراء البراهمية الهندية عرفوا بأصحاب « وحدة الوجود » ، وعلى رأسهم ابن عربى .

وأصحاب هذه الاتجاهات جميعا تناولوا فى تفكيرهم العلة الأولى ، وصيرورة الوجود ، والإنسان ( نفسه ، وسلوكه أو خلقه ) .

## مناهجهم وصفاتهم المشتركة

وهؤلاء الفلاسفة الذين أسلفنا ذكر طوائفهم قد قبلوا جميعاً الفكر الدخيل ، ولاءموا بينه وبين الفكر المحلى الذى هو إسلامى ، فهناك إذن عناصر ثلاثة ، تتكون منها فلسفاتهم ، وهى :

١ — الفكر الدخيل . ٢ — الفكر الإسلامى .

٣ — الملاءمة والتوفيق بين الفكر الدخيل والفكر الإسلامى .

فإذا لم تتوفر هذه العناصر الثلاثة فى فلسفة كل واحد منهم كان غير فيلسوف ، على معنى أنه ليس قابلا للفكر الدخيل ، بل طارداً له .

فالفلاسفة المسلمون يشتركون جميعاً فى احتواء فلسفتهم لهذه العناصر ، على أنهم حين يلائمون بين الفكر الدخيل والفكر الإسلامى تختلف مناهجهم وتتعدد مذاهبهم واتجاهاتهم فى هذه الملاءمة ، التى لو استقصيناها فى جميع آثار الفلاسفة الاسلاميين سواء أكانوا إلهيين ، أم طبيعيين ، أم متصوفة : إشراقيين ، أم أصحاب وحدة الوجود ، لوجدناها تنحصر فى ثلاثة أنواع :

١ — ملاءمة يسيطر عليها عنصر المساواة بين الاصطلاحات التي وردت في العقيدة الإسلامية ، والمصطلحات التي جاءت في الفكر الإغريقي ، وهي ملاءمة سطحية ، كتفسير مصطلح ديني بمصطلح فلسفي ، أو تفسير مصطلح فلسفي بمصطلح ديني ؛ وذلك كتفسير الملك في العقيدة الإسلامية بالعقل في التفكير الإغريقي ؛ وكإطلاق الشيطان الذي ورد في العقيدة الإسلامية على النفس الغرزية الشهوية التي جاءت في الفلسفة الإغريقية .

وبيان ذلك : أن الفلاسفة المسلمين رأوا أن الإسلام يحكي عن الملك أنه طبيعة خيرة ، وكذلك صورته الديانات السماوية الأخرى بأنه موجود علوي ، ثم جاءت الفلسفة ، وفيها تصوير لما سمته بالعقل ، ووصفته بأنه طبيعة تختلف عن طبيعة بقية الموجودات الأرضية ، وبأنه من عنصر واحد ، وإذا كان من عنصر واحد فهو أقرب إلى الانسجام ، وإذا كان أقرب إلى الانسجام فهو قريب من الكمال ، وإذا كان قريبا من الكمال فهو قريب إلى الخير - أما إذا كثرت العناصر في موجود ما فقد قل فيه الانسجام وكثر التنافر .

ثم إن الفلسفة تقرر أن هذا العقل ومثله هو الذي يحمل رسالة الموجود الأول إلى الموجودات الأرضية ، كما أن الدين يقرر أن الملك يحمل رسالة الله إلى أنبيائه - لذلك كله قال فلاسفة الإسلام : إن الملك هو العقل إذا تحدثوا عن الدين ، وقالوا : إن العقل هو الملك إذا تحدثوا عن الفلسفة .

وفى مسألة النفس والشيطان ، وجد الفلاسفة أن إفلاطون تحدث عن النفس حديثاً ينم عن أنه يرى أن النفس الانسانية ، وإن كان مظهرها يوحى بالوحدة إلا أن فى داخل هذه الوحدة الصورية مناطق عدة ، ولم يستطع أفلاطون أن يقول كما يقول المحدثون : إن النفس واحدة فى جوهرها ومظهرها ، بل قدر استحالة امتزاج القوى الثلاث ، ففرق بينها ، وجعل القوة العاقلة أعلى من القوة الغضبية ومن القوة الشهوية ، والسبب فى ذلك راجع إلى أن أفلاطون كان متأثراً فى ذلك بالثقافة الدينية ، وهى دائما تزاوج بين مصدر للخير ، ومصدر للشر ، وتوحى بأن الخير أعلى من الشر ، وأن الشر أدنى من الخير ، ولم يستطع أفلاطون ـ وقد تربى فى هذه البيئة الثنائية التى أوحت إليه وإلى غيره ، بل ربما اضطرته إلى القول بما تلقنه له وتحكيه ـ أن يقول : إن النفس واحدة فى مظهرها وجوهرها ، بل استجاب لداعى البيئة والدين فقال : إن النفس منقسمة قسمين : قسم يصدر الخير ، وهو العقل أو النفس الحكمية ، وقسم يصدر الشر ، وهو النفس الشهوية الغرزية .

ومن هنا حينما رأى الفلاسفة المسلمون ماقاله أفلاطون ، وقرأوا عن الشيطان فى القرآن أنه مصدر الشر والوساوس ، وجعل من مهمة الإنسان مكافحة هذا الشيطان ، جاءوا ففسروا الشيطان بأنه النفس الشهوية الغرزية . فهم قد عقدوا موازنة بين خصيصة شيئين : أحدهما فى الدين ، والآخر فى الفلسفة .

٢ — وهناك نوع ثان من الملاءمة أعمق من هذا وأكثر غموضاً، إذ أنه يتعدى مرحلة التشبيه والتفسير إلى طور المجاز أو الاستعارة، ولذا فإن القلة فقط هى التى تستطيع أن تعيه وتدركه، وذلك مثل نظرية الكندى حول الوجود المطلق ؛ حيث يقرر أن هذا الوجود المشاهد يتحكم فيه الوجود المطلق ؛ والوجود المشاهد عنده هو هذا الكون، والوجود المطلق هو الوجود الأبدى الدائم وهو يقول : إن الوجود المطلق هو « الله » سبحانه وتعالى بعد مقدمات طويلة يحاول بها الملاءمة بين العبارتين : الدخيلة، والإسلامية .

فما هذا الإطلاق الجديد ؟ ومن أين أتى الكندى بهذه العبارة ؟ وكيف شرحها على أنها « الله » ؟ بعد أن لاءم بين مدلولها، ومدلول المولى سبحانه وتعالى ؟ وهل هناك توافق بين مدلول عبارته والكلمة الإسلامية « الله » ؟ .

لقد عثر الكندى على عبارة الموجود المطلق فى الفلسفة الإغريقية، ورأى أنه لا فرق بينها وبين كلمة « الله » فى المعنى والمدلول، وإنما الفرق فى العبارة واللفظ .

ونحن لو فتشنا فى الفلسفة الإغريقية ، وعن كيفية ورود هذا المصطلح الفلسفى إلى المسلمين ، ضمن ما ورد إليهم من الأفكار الإغريقية، لوجدنا أن هذه العبارة الفلسفية لا تنتسب إلى مدرسة معينة، فهناك أكثر من مدرسة تكلمت عن الوجود المطلق، ولكن العقل يوحى من أول وهلة بأنها منسوبة إلى أفلاطون ؛ لأن هذا

الوجود المطلق إذا رجعنا به إلى فكرة إفلاطون ، فسنرى أنه قد أتى به ليدلل على نظرية المثل المعروفة ، فهو يدعى أن المثل لها الوجود المطلق الذى لا يتغير لأنها الأصول فى الوجود ، ولأنها غير مضافة إلى غيرها ، ولا لازمة له أو مقيدة به ، وإذا لم يتقيد وجود الشىء بوجود غيره لافى الحاضر ولافى المستقبل أو الماضى ، فهو وجود خالد كامل حقيق أزلى أبدى ـ ولما كان الموجود المقيد تابعا لغيره ومحتاجاً إليه كان وجودا ناقصا ، وعلى العكس من صفات الوجود المطلق .

هذه الفكرة نقلت إلى الموفقين الدينيين غير المسلمين عن الإغريق ، فوجدوا أن كلمة الوجود المطلق فيها خصائص من ذات الله تعالى .

ولكن ، هل كانت كل هذه الخصائص توافق ذاته تعالى ، أم أن بعضها يوافق ، والبعض الآخر لاتصح نسبته إلى « الله » ، حيث إننا سنرى أن من خصائص الوجود المطلق أنه معطل لاعمل له ، وحمل الفكر الدخيل هذه التفسيرات فيما حمل ؛ فإذا جاء الكندى ، ونقل هذه العبارة من الفكر الدخيل ، ولاءم بينها وبين ذات الله تعالى كان فى ملاءمته نوع من العسر والغموض .

ومن هنا يمكننا أن نقول : إن الضرب الثانى يشبه المجاز من حيث عمق الفكرة ، والضرب الأول قريب من التشبيه لوضوحه .

٣ — على أن هناك نوعا ثالثا من الملاءمة لايعتمد على التشبيه أو المجاز ، ولكن يعتمد فقط على الرمز ، وهذا النوع هو مايسمى

، ( الفلسفة الرمزية ) أو ( الفلسفة الصوفية ) أو ( التوفيق الرمزى ) ، فمثلا فى قوله تعالى : « أينما تولوا فثم وجه الله » ، نرى ابن عربى يفسر ذلك بوحدة الوجود ، ووحدة الوجود هذه إذا فتشنا عنها نجدها عند الشرقيين فى الديانة البرهمية ، وهى ديانة تقوم على فكرة الوجود والعدم ، وأن الوجود الحقيقى هو الإله الأكبر المسمى « براهما » وأن ما عداه عدم ، على أنه موجود فى كل كائن من كائنات الوجود ، وبراهما فى الإنسان هو القوة المدبرة المحركة له ، وكذلك فى البقر وسائر الحيوانات ، والأنهر والمياه ؛ ومن هنا عبدت هذه الأشياء ، وإذن فهناك وحدة ، وليس هناك ثنائية ؛ هناك براهما وحده وليس فى الوجود غيره .

## طابع التفلسف الإسلامى

لقد امتاز التفلسف الإسلامى بطابع التوفيق بين الدين والفلسفة ، ولهذا التوفيق أنماط مختلفة يمكن أن نجملها فى ثلاثة :

١ — شرح مصطلح دينى بمصطلح فلسفى .
٢ — جذب الفكرة الدينية إلى ناحية الفكرة الفلسفية .
٣ — البرهنة على أن طابع الدين لا يختلف عن طابع الفلسفة .

وقد سبق لنا الكلام على النمط الأول ، وهو شرح مصطلح دينى بمصطلح فلسفى ، ومثلنا له بمثالين : أحدهما يفيد التشبيه والمساواة ، والثانى يفيد العمق والغموض .

والنمط الثانى : جذب الفكرة الدينية إلى ناحية الفكرة الفلسفية، وفى هذا النمط يسير التوفيق بالرأى الدينى رويدا رويدا حتى يصل به إلى الرأى الفلسفى ، وقد يكون هذا الرأى غربيا أو شرقيا ، فإن كان غربيا عدَّ ذلك من عمل الفلاسفة الإلهيين أو الطبيعيين ، وإن كان شرقيا عدَّ ذلك من قبيل عمل المتصوفة : أصحاب وحدة الوجود أو الإشراقيين .

ومثال جذب الرأى الدينى إلى الرأى الفلسفى الغربى مسألة واجب الوجود ، والعلم بالكليات .

فنحن لو أردنا أن نشرح العلم المتصف به تعالى لوجدنا أن الفلاسفة قد وصفوا العلة الأولى بالعلم الكلى فقط ، ويمتنع عليها العلم بالجزئيات ، على معنى أن الواجب يعلم ( مثلا ) الموت على أنه بمفارقة الروح للجسد فقط ، دون أن يعلم بأن فلانا سيموت يوم كذا على كيفية كذا ، بل هم يتشددون فى وصف العلة الأولى بالعلم الكلى ، فيقولون : إن علم العلة الأولى يمتنع أن يتعلق بغير العلة الأولى ، والسبب فى ذلك أن فكرة علم واجب الوجود عند أرسطو من أوصافها أنها ثابتة غير متغيرة ، لايضاف إليها غيرها ، لأنها لو علمت غيرها ( وهذا الغير متجدد حادث ) لكانت متحركة متغيرة ، والفرض أنها ثابتة ؛ فيجب أن يكون علم العلة الأولى مقصورا على ذاتها (١) ،

---

(١) راجع ص ٧٥ ، ٧٦ من هذا الكتاب .

ثم جاء التفلسف الإســـلامى ، ووصف الله بأنه « واجب الوجود » تمشيا مع الفكر الدخيل ، ولكن الله فى الدين الإسلامى يجب أن يعلم بكل شىء جزئيا كان أو كليا ، فكيف يوفق الفلاسفة المسلمون بين العلة الأولى مع أنها لا تعلم إلا ذاتها ، وبين الله سبحانه وتعالى ، مع أنه يجب أن يعلم كل شىء سواه ، كما جاء بذلك القرآن والحديث ؟ .

لذا أرادوا أن يوفقوا بين الدين والفلسفة ، فقالوا : إن واجب الوجود يعلم غيره ولا يتغير ، لأن تغيره ناتج عن علمه بالأحداث الجزئية ، ومن ثم قالوا : إن الله يعلم الكليات عن طريق مباشر ، ويعلم الجزئيات عن طريق غير مباشر ، وهو علمه بالمبادىء الكلية ، وطريقة تطبيقها .

وهذا ضرب من التوفيق إذا فتشنا عنه ، وجدنا أنه على حساب الدين ؛ لذا فقد أثارت هذه المشكلة خلافا كبيرا بين المذاهب .

ولا شك أن هذا التوفيق أعمق من الضرب السالف ، وهو تفسير مصطلح بمصطلح ، ومنه عرفنا كيف يؤثر الاتجاه الفلسفى فى الاتجاه الدينى ، وكيف أن فلاسفة المسلمين قبلوا الفكر الإغريقى ، وحاولوا الملاءمة بينه وبين الفكر الإسلامية .

ومن أمثلة جذب الرأى الدينى إلى الرأى الفلسفى الشرقى ماذكرناه فى اتجاه المتصوفة عن فكرة براهما ؛ ولقد ترتب على فكرة براهما ، وأنه الموجود الذى لاشىء غيره ، وأنه حال فى كل كائن ، ترتب على

هذه الفكرة شيء فى السلوك الإنسانى الأخلاق ، مؤداه أن يتقرب الإنسان إلى براهما ، وتقربه يكون بطريق إفناء نفسه فى براهما ، وذلك بالصوم الكثير أو الدائم،ومن هنا كانت مدة الصيام عندالهنود أطول من غيرهم ، ولقد قيل فى وصف هذه الفكرة : بأن البراهمية من أصحاب فكرة وحدة الوجود ، ووحدة الوجود تستلزم القول بالحلول فى كل الموجودات الأخرى ، ونحن نعرف أن من مبدأ الإسلام الانفصال بين الخالق والمخلوق ، وإن كان الله واحدا،وليس من الإسلام القول بوحدة الوجود ، لأن وحدة الوجودمن خصائصها أن تنطوى كما قلنا على فكرة الحلول ؛ فمثلا إذا جاء ابن عربى فى التفكير الصوفى الإسلامى ، وفسر قول الله تعالى : ( إذا جاء نصر الله والفتح . . . )الخ السورة ، بأن « الفتح » معناه الفتح المطلق الذى لافتح وراءه ، وهو فتح باب الحضرة الإلهية فتتجلى صفات الله له . « ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجا » بمعنى التوحيد والسلوك إلى الصراط المستقيم بتأثير نورك فيهم عندفراغك من تكميل نفسك، « فسبح بحمد ربك واستغفره » أى نزه ذاتك عن الاحتجاب بمقام القلب ، الذى هو معدن النبوة بقطع مطالب الجسد،حتى تلتقى مع نور الله ، واستغفره : واطلب ستره ذاتك بذاته ، كما كان حال الفناء قبل الرجوع إلى الخلق فقد كنت وكان الموجود شيئا واحدا ، فعد كما كنت من الفناء فى ذات الله ) .

نعم إذا جاء ابن عربى فى كتابه : « الكبريت الأحمر » ، وفسر

هذا التفسير فإنا نراه تسيطر على تفكيره فكرة وحدة الوجود، وفكرة الحلول اللازمة لها، لأنه ذكر شيئا من الحلول والفناء؛ وهذا على الجملة تفسير صوفى تسيطر عليه فكرة البراهمية، ونرى فيه جذب الدين إلى ناحية التفكير الشرقى.

وأما النمط الثالث: فقد اختص به ابن رشد وحده من بين الفلاسفه الإلهيين، وهو ليس شرح مصطلح بمصطلح، وليس جذبا لرأى دينى إلى ناحية فكرة فلسفية، وإنما يقصد به البرهنة على أن طبيعة الدين تتلاءم مع طبيعة الفلسفة؛ ومعنى ذلك: أنه ترك التفريعات والجزئيات، ووصل إلى أصول الأشياء، فبحث فى طبيعة كل منهما أى الدين والفلسفة، وبين أنه على أى شىء يرتكز وأنهما يمكن أن يلتقيا فى طبيعة واحدة هى طبيعة العقل المدرك، فإن تعذر ذلك فليس يرجع إلى طبيعة كل منهما، بل لقصور فى الفهم ونقص فى الإدراك.

أما لماذا سار ابن رشد فى ذلك الطريق؟ فلأنه جاء متأخرا فى الزمن، وقد سبق بهذا المزج بين الدين والفلسفة فى التفسير، وسبق كذلك بجذب الدين إلى الفلسفة، كما سبق بمعارك عقلية طاحنة، فإذا جاء هو وأراد أن ينهى ذلك المشكل الذى تورطت فيه الفلسفة، وتورط فيه من يشتغلون بها، فمعنى ذلك أنه لا بد أن يصير إلى ما صار إليه أسلافه الفلاسفة، وأنه لا محالة سيلاقى مثل ما لاقوا من خصومة

وجدل عنيف ، فمن ثم كان عمله مغايرا للأنماط التى تقدمته ، فجاء نمطا فريدا ، حاول فيه أن يبين أن طبيعة الدين لا تتنافى مع طبيعة الفلسفة ؛ وليس ذلك فقط بل سار خطوة أخرى ، وهى أن العقل الذى تتخذه الفلسفة أساسا فى تفكيرها لا يمكن أن يسير الدين بدونه ، ومن ثم فهما يلتقيان .

ولقد كان ابن رشد سلبيا أول أمره ، فقد دفع براهين الغزالى التى أوردها فى كتابه: ( تهافت الفلاسفة ) ، ثم كان إيجابيا بعد ذلك ، فبرهن على أن طبيعة الدين والفلسفة واحدة ، إذ يلتقيان عند أصل واحد هو العقل الذى يعتمد عليه الدين كما تعتمد عليه الفلسفة .

وكان لهذا النمط عند ابن رشد أسباب ، أهمها : أنه تتلمذ على فقه الإمام مالك رضى الله عنه ، وكانت ثقافته فقهيـة فوجد فى مجموع الآراء الفقهية أن الإسلام قام أولا وأخيرا على العقل ، على معنى أنه لم يلزم الناس باتباعه ، وأنه لا إكراه فى الدين ، بل إن الإسـلام قد احترم العقل الإنسانى الحر ، ووكله إليه دون غيره ، وهـــذا الاعتبار من جانب الإسلام للعقل يلتقى عند الفلسفة التى ارتكزت على العقل وحده فى تفكيرها .

وبعد ؛ فهذه الأنماط المتقدمة هى الطابع الذى كان للفلسفة الإسلامية والتفكير الفلسفى عند فلاسفة الإسلام جميعا ، التقى فى جوانب تلك الأنماط ، فى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وإن سار كل فريق فى الطريق الذى تأثر به أكثر من غيره .

# أشهر فلاسفة الإسلام فى المشرق والمغرب

## الكندى

حياته : هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندى ، المنسوب إلى قبيلة كندة العربية ، التى كانت تسكن فى جنوب الجزيرة العربية وكانت من أرسخ القبائل قدما فى الحضارة والمدنية والرئاسة ، فقد كان أجداد الكندى ملوكا باليمامة والبحرين فيروى أن جده الخامس الأشعث بن قيس كان ملكا على جميع كندة كما كان أبوه أميرا على الكوفة للمهدى والرشيد . ولما كان الكندى عربياً فى نسبه بل عريقاً فى هذه النسبة فقد لقب بفيلسوف العرب ، كما سمى أيضاً بأنه المشائى الأول فى الإسلام ، لاتباعه أرسطو فى بعض ماذهب إليه .

ولد الكندى فى أواخر القرن الثانى الهجرى فى مدينة الكوفة ، التى كان أبوه أميرا عليها فى عهدى المهدى والرشيد. وقد حصل علومه الأولى فى حواضر الثقافة العربية فى عصره ، حصل بعضها فى البصرة، وحصل الكثير منها فى ( بغداد ) مدينة العلم والثقافة فى ذلك العصر .

وقد أحاط الكندى علماً بكثير من اللغات الموجودة فى هذا العصر ، فكان عالماً باللغة الفارسية ، والعربية، واليونانية بصفة خاصة ، ولمعرفته بهذه اللغات كلفه الخليفة المأمون بنقل العلوم الفلسفية إلى اللغة العربية ضمن الذين كلفوا بالنقل والترجمة ، فترجم كثيرا منها ، كما

أعاد ترجمة بعض الكتب التى ترجمت على يد غيره من المترجمين لأمانته فى النقل ، وثقة الخليفة به .

اتجه الكندى إلى البحث فى العلوم العقلية ، ومال إلى مذهب أهل الاعتزال بعد أن احتك بشيوخهم ، ودرس عليهم واستفاد منهم ، وظهر له أنهم يعتمدون على العقل فى أبحاثهم ، وهذا هو الذى ترغب فيه نفسه ويميل إليه عقله .

كما كان الكندى ميالا إلى العلوم الرياضية ، وقد رأى أن العلم بها أساس البحث فى العلوم الفلسفية ، وذلك لأن العلوم الرياضية من العلوم العقلية ، التى تصقل العقل وتوسع المدارك ، وتشحذ الذهن ولذلك قد ورد عنه أنه قال : « لاسبيل إلى دراسة الفلسفة لمن لم يتعلم الرياضة [1] » .

وقد اتصل الكندى بكثير من خلفاء بنى العباس وخدمهم ، اتصل بالمأمون والمعتصم ، والمتوكل ، ولقى الحظوة والتقدير عند بعضهم ، وهو المأمون الذى كان يحب العلماء العقليين ، ويقربهم من مجلسه ويعطف عليهم . كما كانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته ، وهى كثيرة ، واصطفاه المعتصم مؤدبا لابنه ( أحمد ) وكان بينه وبين أحمد بن المعتصم مودة وصداقة،فلما كان عهد المتوكل وشى به الأعداء

(١) وهذه الجملة تذكرنا برأى أفلاطون فى تلك الناحية حيث اشترط على من يدخل الأكاديمية أن يكون عالما بالرياضة حيث قال : ( لايدخلن مدرستنا من لم يكن مرتاضا ) وتبين وجه الشبه بين الفيلسوفين .

إليه ، فاضطهده المتوكل ضمن من اضطهدهم من أهل الرأى والفكر من رجال المعتزلة ، وذلك لأن الخليفة المتوكل كان يميل إلى مذهب أهل النص ، ويحقد على رجال المعتزلة ، لماجره خلافهم فى مسألة القول بخلق القرآن إلى التنكيل ببعض العلمـــاء فنصر مذهب أهل السنة (النصيين) على مذهب المعتزلة ، واضطهد الكندى ضمن من اضطهدهم من أهل الرأى ، وصادر مكتبته . فاضطر الكندى أمام هـــذا الاضطهاد أن يفر من بغداد إلى مكان آخر ، كى يتقى شر هذا الخليفة الذى أوقع به وبأمثاله ، ولكن التاريخ يحدثنا بأنه لم يجد كنفا يقيه شرور الأيام ، ولا ملجأ يلجأ إليه فى هذه المحنة ، وفى خلال هذه الشدة ، وافاه القدر المحتوم ، وعاجلته المنية فتوفى حوالى عام ٢٥٥ ﻫ .

ثقافته ومؤلفاته :

كان الكندى ملماً بكثير من اللغات الموجودة فى عصره فكان يعرف اللغة العربية واليونانية والفارسية والسريانية ، ولذلك نراه قد اشتغل بالترجمة من اللغتين : السريانية واليونانية ، إلى اللغة العربية كما يروى أن المأمون كلفه بإعادة ترجمة بعض الكتب المترجمة ، لثقته فيه وفى علمه كما كان الكندى ملماً بكثير من ثقافات عصره المتنوعة وحذق هذه الثقافات واشتغل بها . فكان عالماً بالرياضة ، والموسيقى ، كما اشتغل بالطب ، والفلسفة .

وقد أثرت نزعته الرياضية عليه كثيرا حتى فى أبحاثه الطبيعية ،

وآرائه الطبية ، فى نظريته فى الأدوية المركبة ، وهى نظرية كيماوية طبية . يرى أن فعل هذه الأدوية مبنى على التناسب الهندسى ، فالأمر فيها أمر تناسب بين الكيفيات المحسوسة ، وهى الحـــار والبارد ، والرطب واليابس . فإذا أريد أن يكون الدواء حارا بدرجة ١° فلابد أن يكون له من الحرارة ضعف حرارة المزيج المعتدل ، وإذا أريد أن يكون الدواء حارا بدرجة ٢° فلا بد أن يكون له من الحرارة أربعة أمثال المزيج المعتدل وهلم جرا (١) .

وهذا الرأى قد عده بعض المفكرين من مبتكرات الكندى وأعجب بهذه الناحية فيه بعض الفلاسفة الرياضيين فى القرن السادس عشر ، وهو الفيلسوف الإيطالى (كردان) المتوفى عام ١٥٧٦ م ، إذ عد الكندى لقوله بهذا الرأى واحدا من اثنى عشر مفكرا هم أنفذ المفكرين عقولا ، وأرجحهم نقدا وتفكيرا (٢) .

ويقول الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه : فيلسوف العرب والمعلم الثانى: إن الكندى فى القرون الوسطى يعتبر واحدا من ثمانية هم أئمة العلوم الفلكية .

حذق الكندى كثيرا من العلوم والفنون فى عصره ، فكان عالما بالطب والفلك ، والهندسة والفلسفة وغيرها ، وكان على إلمام بعلوم

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ص ١١٩ .

(٢) تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١١٩ ، ورسائل الكندى الفلسفية تخريج الدكتور أبى ريدة ص « ى »

اليونان ، وحكمة الفرس والهنود ، وقد ألف وكتب فى جميع هذه الأنواع من العلم حتى قال فيه ابن النديم :

« إنه فاضل دهره ، وواحد عصره ، فى معرفة العلوم القديمة بأسرها (١) » .

وقال القفطى : « إنه المشتهر فى الملة الإسلامية بالتبحر فى فنون الحكمة اليونانية . والفارسية والهندية ، متخصص بأحكام النجوم ، وأحكام سائر العلوم ، فيلسوف العرب ، وأحد أبناء ملوكها » (٢) .

وقد ذكر ابن النديم مؤلفات الكندى ونوعها إلى أنواع كثيرة على حسب موضوعها فى كتابه : ( الفهرست ) ، وقد أوصلها بعض الكاتبين إلى مائتين وخمسة وستين مؤلفاً ، ورأى البعض أنها ثلاثمائة وخمسة عشر كتاباً .

وسنذكر هنا بعضاً من مؤلفاته المختلفة :

١ — فما كتبه الكندى فى المنطق : المدخل المنطق ، واختصار كتاب العبارة لأرسطو ، وشرح كتاب التحليلات الأولى ، والتحليلات الثانية لأرسطو أيضا .

٢ — ومما كتبه فى الإلهيات : كتاب الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات ، كتاب لاتنال الفلسفة إلا بتعلم الرياضة ، كتاب أفعال

---

(١) الفهرست لابن النديم ص ٣٥٥ .

(٢) أخبار الحكماء للقفطى ص ٢٤٠ « طبع مصر »

البارى جل اسمه كلها عدل لاجور فيها .

٣ — ومما كتبه فى الموسيقى : رسالته فى ترتيب النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية ، ورسالته فى صناعة الشعر .

٤ — ومما كتبه فى النجوم : رسالته فى أن رؤية الهلال لا تضبط بالحقيقة ، ورسالته فى علل الأوضاع النجومية .

٥ — ومما كتبه فى الطب : رسالته فى الطب البقراطى ؛ ورسالته فى الغذاء والدواء المهلك .

٦ — وفى الهندسة : رسالته فى أغراض كتاب إقليدس ، ورسالته فى إصلاح كتاب إقليدس أيضا .

٧ — وفى الفلك : رسالته فى أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة ، ورسالته فى سجود الجرم الأقصى لباريه ، ورسالته فى تناهى جرم العالم .

٨ — وكتب فى الأخلاق رسالة فى خبر فضيلة سقراط ، ورسالة فى التنبيه على الفضائل ، ورسالة فى تسهيل سبل الفضائل .

٩ — وفى النفس : رسالته فى أن النفس جوهر بسيط غير داثر ، ورسالته فيما للنفس ذكره وهى فى عالم العقل قبل كونها فى عالم الحس .

وغير ذلك كثير مما ذكره وعده ابن النديم فى كتابه الفهرست .

ومع هذه الروح العلمية ، وهذا النبوغ والتفوق فى كثير من العلوم والفنون . يروون عن الكندى فى أخلاقه الشخصية أنه كان بخيلا إلى درجة كبيرة ، ويروى فى ذلك ابن أبى أصيبعة وصية من الكندى

لابنه يحضه فيها على البخل والإمساك ، وفيها يقول : يابنى : الأب رب ، والأخ فخ ، والعم غم ، والخال وبال ، والأقارب عقارب وقول (لا) يزيل البلا ، وقول ( نعم ) يزيل النعم ، والدينار محموم فإن صرفته مات ، والدرهم محبوس فإن أخرجته فر ، والناس سخرة فخذ شيئهم واحفظ شيئك (١) .

إن هذه الوصية ـ إن صحت ـ تدل على بخله وتشاؤمه ، وتشككه فى الناس جميعا .

ويبدو أن هذه الوصية وأمثالها مما دس على الكندى من أعدائه ، فقد أثبت الباحثون أن الفلاسفة غالبا ما يكونون من الزهاد فى متاع الحياة الدنيا ، بعد أن يقوم الدليل عندهم على حقارتها ، وأنها لا قيمة لها بالنسبة للحياة الأبدية ، حياة العقل والتأمل التى يرون فيها سعادتهم ، وخلاصهم من عالم المادة ، ولا يعقل أن فيلسوفا كالكندى قد وصل فى العلم إلى هـــذه الدرجة الفائقة ينزل إلى درجة العامة الذين يتبعون شهواتهم ، ويسيرون وراء بطونهم وملذاتهم وأهوائهم .

يزاد على ذلك أن الكندى عربى الأصل ، ومن بيت ملك قديم ، مشهور بالكرم ، والعرب على العموم مشهورون بالكرم ، وسخاء اليد ، فمن البعيد اتصاف الكندى بهذه الصفة الذميمة ، وقد ورد أن الكندى كان يزهد الناس فى الماديات ويقول :(لا تغتر بمال وإن كثر).

---

(١) ص ١١٦ من هامش تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، وطبقات الأطباء ج ١ ص ٢٠٩

# آراء الكندى الفلسفية

تعريف الفلسفة عنده : يذكر الكندى فى رسالة الحدود معظم تعريفات الفلسفة ، المأثورة عن القدماء ، والتى منها : أنها : حب الحكمة ، أو : التشبه بأفعال الله بقدر الطاقة البشرية ، أو : هى صناعة الصناعات وحكمة الحكم . ـ ولكنه بعد أن يسرد هذه التعريفات يذكر تعريفا موجزا يبدو أنه قد اختاره وارتضاه تعريفا لها .

هذا التعريف هو : أن الفلسفة علم الأشياء بحقائقها ، بمعنى أن الفلسفة هى العلم الكامل بحقيقة الأشياء وكنهها معرفة تامة ، وهذه الحقائق كلية ولا شك ، وذلك لأن الفلسفة لاتطلب معرفة الجزئيات لأن الجزئيات غير متناهية ، وغير محدودة ، واللامتناهى لايحيط به العلم .

والفلسفة من هذه الحيثية لها شرف على جميع العلوم الإنسانية ، ولكن الشرف الأعلى لها إنما هو للفلسفة الأولى من بين العلوم الفلسفية ، والفلسفة الأولى عند الكندى هى علم العلة الأولى ، أو العلم بالحق الأول الذى هو علة كل حق ، وهذا الشرف راجع إلى أن شرف العلم إنما يكون من شرف موضوعه ، وأيضا إن العلم بالعلة أشرف من العلم بالمعلول ، ومن جهة أخرى ، فإن العلم بالعلة سبيل إلى العلم التام بالمعلول .

والفيلسوف التام الأشرف ، هو الذى يحيط بهذا العلم الأشرف ،

وغاية الفيلسوف هى من حيث العلم: إصابة الحق ، ومن حيث العمل : العمل بالحق ؛ لأن فى معرفة الحق كمال الإنسان وتمام نوعه .

## تقسيم الفلسفة عند الكندى :

يقسم الكندى الفلسفة بالمعنى العام أولا : إلى قسمين : علم وعمل، ويريد بالعلم : الفلسفة النظرية ، ويريد بالعمل : الفلسفة العملية، وذلك التقسيم مبنى على أنه يقسم النفس إلى قسمين :

١ — فكر .　　　　٢ — حس .

بحيث يكون العلم هو القسم الفكرى ، الذى يتعلق بالمعقولات ، والعمل هو القسم الحسى الذى يتعلق بالمحسوسات . ولما كانت الأشياء المعقولة إما مجردة عن المادة أصلا كالإلهيات ، أو مادية الأصل كالجواهر الجسمية ، فإنه يقسم العلم النظرى إلى قسمين :

١ — علم بالأمور الإلهية　٢ — وعلم بالأمور المصنوعة المخلوقة .

وهذا ميل من الكندى إلى الإيمان بالدين ، واعتقاده التام فى أن هذه الموجودات المحسوسة مصنوعة للبارى تعالى .

الدين والفلسفة فى نظر الكندى : الكندى فيلسوف مسلم، عاش فى وقت يختلف المسلمون فى دراسة الفلسفة ، أيجوز دراستها أم لا ؟ وقد اشتد الخلاف والنزاع فى هذا الموضوع ، فلابد أن يتخذ فيلسوفنا لنفسه موقفا خاصا فى هذه المسألة ، وخاصة وأن بعض المفكرين المسلمين فى عصر الكندى قد ضرب عن الجدل صفحاً ، ورفض

إقامة العقائد عليه ، وهم طائفة السلف من الفقهاء ، وبعض الزهاد والمتصوفين .

ولما كانت الفلسفة فى نظر الكندى هى : علم الأشياء بحقائقها ، فإنه يدخل فى ذلك : علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة كل علم نافع مفيد ، يهدى الإنسان إلى الخير ، ويبعده عن الشر ، وهذا ـ فى نظره ـ هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله ، فإنهم إنما جاؤا بالإقرار بربوبية الله وحـــده ، ولزوم الفضائل ، المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها ـ وعلى ذلك فالدين والفلسفة يتفقان على غاية واحدة فى الحقيقة ، ولا منافاة بينهما .

ومن هنا يهاجم الكندى أعداء الفلسفة وخصومها ، ويقول : إن عداء هؤلاء للفلسفة ناشىء عن سوء قصد منهم ، إنهم غرباء عن الحق وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق ، إن فى فطنهم ضيقا عن أساليب الحق ، وفى قلوبهم حسدا يحجب إدراكهم عن نور الحق ، إنهم يحرصون على ما بأيديهم من أعراض دنيوية باطلة ومناصب زائلة ، إنهم يعادون الفلسفة ذبًا عن كراسيهم المزورة ، التى نصبوها من غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين ، لأن من اتجر فى شىء باعه ، ومن باع شيئا لم يكن له ، فمن تجر فى الدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى عن الدين ، من عاند قنية الأشياء بحقائقها ، وسماها كفرا (١) .

(١) رسائل الكندى الفلسفية ص ١٠٣ وما بعدها .

بل إن الكندى يحاول أن يلزم خصوم الفلسفة وجوب دراستهم لها ، وذلك حين يقول : إن هؤلاء ، إما أن يقولوا : إن طلبها واجب أو غير واجب ، فإن قالوا : إن طلبها واجب وجب عليهم أن يطلبوها وإن قالوا : إنه غير واجب ، فيتحتم عليهم تقديم الدليل على ذلك ، وهذا الدليل لابد لهم أن يلتمسوه من الفلسفة ، التى هى علم الأشياء بحقائقها .

ولكن الكندى مع إيمانه بالفلسفة ، كان مؤمنا بالوحى ، وبالنبوة ، إيمانا عميقا ، ولم يخلط بين العلوم الدينية ، والعلوم الفلسفية ؛ إنه يفرق بين علوم الفلاسفة وعلوم الأنبياء والرسل فيقول : إن علوم الفلاسفة ، والعلوم البشرية العادية ، إنما تأتى ثمرة لتكلف البحث والحيلة ، والقصد إلى المعرفة ، والاعتداد بالرياضيات والمنطق فى زمان طويل ، طبقا للمنهج العلمى والفلسفى .

أما علوم الأنبياء ـ وهى مشتملة على كل ما اشتملته علوم الفلاسفة من حقائق ـ فهى غير محتاجة إلى شىء مما تقدم ، لأنها تكون من طريق فعل إلهى فى نفوس الأنبياء ، وهذا الفعل يطهرها وينيرها ، ويهيئها للعلوم الإلهامية بإرادة الله ـ وهذه خاصة عجيبة تعلو على الطبيعة ، وهى تميز بين الأنبياء وبين غيرهم ، وتؤثر فى الناس فيخضعون الأنبياء وينقادون إليهم ، كأنما الفطر الإنسانية ، قد انعقدت على تصديق الأنبياء ، وقبول علومهم (١) .

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام لديبور ص ١٢٨

وأيضا : إن علوم الأنبياء ـ من حيث اللفظ ـ موجزة بينة محيطة بالمطلوب ، قريبة السبيل إلى العقل النيِّر الصافى ، لأنها تفيض من معين العلم الإلهى الأزلى الكامل ، الذى لا نهاية له .

ويتضح مما تقدم أن الكندى وإن اشتغل بالفلسفة ، وآمن بها ، وعكف على دراستها ، وألزم المعاندين لها وجوب تعلمهم الفلسفة ، كان مؤمنا ، قويّ الإيمان ، يدافع عن النبوة بالإجمال ، وعن نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم على الخصوص ، ويفهم الوحى فهماً فلسفياً ، وتظهر فى عباراته روح الإيمان العميق ، ولذلك نراه يخالف أرسطو مخالفة صريحة فى أغلب ما ذهب إليه ، مع أنه درس كتبه ، وأفاد منها ، فقد قال الكندى : بحدوث العالم مع أن أرسطو يقول بقدمه ، ووصف الله تعالى بصفات الكمال ، ومنها العلم والإرادة وأكد العناية الإلهية بهذا العالم وما فيه ، بينما أرسطو يذهب إلى أن الإله لا يعلم شيئا عن هذا العالم ، فإنه لا يعلم إلا نفسه ، ولا يعنى به (١) .

فلسفته الطبيعية ( حدوث العالم ) :

يرى الكندى أن هذا العالم حادث ، وأن الله تعالى خلقه وأنشأه من العدم ، فهذا العالم فى نظره له أول وبداية فى الزمان ، وليس قديما كما يدعى بعض الفلاسفة ، وذلك لأنه متناه من كل وجه ، فهو متناه من حيث الجرم والزمان والمكان .

---

(١) راجع بحث الصفات فى رسائل الكندى ص ٨٠ ، ٢٠٧ ، وفى كتابنا ( فى تاريخ الفلسفة اليونانية ) ص ١٥٩ الطبعة الثانية .

ويستدل الكندى على حدوث العالم بدليل عقلى ، بناه على مقدمات رياضية ، يرى أنها بديهية لاتحتاج إلى دليل ، وهذه المقدمات هى :

١ — الأعظام المتجانسة التى ليس بعضها أعظم من بعض متساوية .

٢ — الأعظام المتناهية لا يمكن أن تكون غير متناهية .

٣ — إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها صارت غير متساوية ، وصار هو أعظمها .

٤ — إذا نقص من العظم شىء ، ثم رد إليه ، كان الحاصل هو ما كان عليه العظم أولا .

٥ — لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لانهاية لها ، أحدهما أقل من الآخر .

٦ — الأعظام المتجانسة التى كل واحد منها متناه ، جملتها متناهية .

ثم يشرع الكندى فى الاستدلال على حدوث العالم بعد ذكر هذه المقدمات فيقول : إنه لا يمكن أن يوجد جسم بالفعل لانهاية له ، وأن الجسم والزمان والحركة مرتبطة كلها فى الوجود ، لا يسبق أحدها الآخر ويستدل على ذلك بقوله : إننا لو فرضنا أن جسم العالم لانهاية له . وتصورنا أنه قد اقتطع منه جزء محدود متناه ، ثم فصلناه منه بالوهم ، كان الباقى : إما متناهيا ، فيكون الكل متناهيا كذلك ، وذلك بحسب المقدمة السادسة الأخيرة ، وإما أن يكون لامتناهيا ، وفى هذه الحالة

لو زدناعليه ، وأضفنا له ، مافصلناه منه بالوهم ، فإن الحاصل هو ما كان عليه العظم أولا بحسب المقدمة الرابعة ، يعنى لامتناهيا ، لكنه بعد إضافة الجزء المفصول يكون أكبر منه قبل الإضافة ، وإذن يكون اللامتناهى أكبر من اللامتناهى . وهذا تناقض . أو يكون الكل مثل الجزء ، وهو مخالف لماتثبته المقدمة الأولى والخامسة . وعلى ذلك فلا بد أن يكون الجسم الموجود بالفعل متناهيا ، وأن يكون جرم العالم متناهيا كذلك .

ويطبق الكندى فيما يتعلق بالحركة الماضية والزمان الماضى نفس المبدأ ونفس الدليل ، فيقول :

أولا : إن كل مايلحق الجرم ، أو يكون الجرم محصورا فيه ، أومحمولا فيه من حركة أو زمان أومكان، لابد أن يكون متناهيا، نظرا لتناهى الجرم وارتباط الحركة والزمان والمكان به ، ولو كان كل من الحركة الماضية أو الزمان الماضى لانهاية له ، لتحتم خروج اللامتناهى إلى الفعل ، وهذا فى ذاته مستحيل .

ثانيا : يقول الكندى : لو أن كلا من الحركة الماضية ، أو الزمان الماضى لانهاية له، لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أوالزمان الحالى لأن ذلك لايتأتى إلا بعد أن يكون مالانهاية له قد قطع بالفعل، وهو غير ممكن ، كما أن الوصول من الآن إلى مالا نهاية له فى الماضى غير ممكن كذلك .

على أن الكندى يربط الزمان بالحركة ، ويربطهما معاً بالجسم ، فالزمان زمان وجود الجسم ، أى مدة وجوده ، فإنه ليس للزمان وجود مستقل ، والحركة هى حركة الجسم ، وليس لها وجود مستقل والجسم - أياً كان فى هذا العالم - متبدل بأحد أنواع التبدل وهى : ( النقلة ، أو الزيادة والنقصان ، أو العدم والوجود ) ، وكل حركة معناها عدد مدة الجسم ، فالحركة إذن لا تكون إلا للشيء الذى له زمان ، وعلى هذا فلا بد أن تكون الحركة موجودة مع وجود الجسم ، لأنه لا يتصور أن يكون الجسم كان ساكنا ثم تحرك - وإذا كان الجسم لا يوجد بدون حركة ، وكانت الحركة هى الشرط الأساسى لوجود الزمان ، وكان زمان الجرم هو مدة وجوده ، فإنه يلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان وجدت معاً ، لا يسبق أحدها الآخر ، ولما كانت كلها متناهية ، فإن مدة وجود العالم متناهية كذلك ، فالعالم إذن حادث .

أما كيفية حدوث العالم عن الله تعالى المبدع الأول القديم الأزلى:

فيرى الكندى أن العالم كله منفعل عن الله وإن كان بعض أجزائه قد يؤثر فى البعض الآخر بحسب علاقته بذلك الغير ، وبحسب مكانه من سلسلة العلل ، ويرى أن أول شيء انفعل عن الله تعالى هو الفلك بما فيه من أجرام . فالفلك أول المبدعات وعلة الحوادث فى عالم الكون والفساد - أعنى العالم الأرضى - والأجرام العليا بحسب حركاتها المختلفة وسرعتها المتفاوتة ، واختلاف مواقعها بالنسبة للبعض الآخر : هى

التى تسبب الظواهر الجوية من: حرارة وبرودة، ويبوسة ورطوبة وغير ذلك ، بل هى التى تؤثر فى الكائنات الحية على ظهر الأرض ، من نبات ، وحيوان، وإنسان ، كما تؤثر خصائص المناطق المناخية الكبرى فى الفوارق بينها ، وفى مظاهر الحضارة والعمران فيها .

ولما كان الفلك الأعلى هو العلة الفاعلة فى عالم الكون والفساد ، كان الفلك بما فيه من أجرام كائناً حياً بالفعل أبداً ، مفيداً لما دونه الحياة اضطرارا ، وأنه حساس متحرك ناطق مميز ، وإلا كان المعلول أشرف من العلة، وذلك لأن من معلولاته الإنسان ، وهو ناطق ومميز ، وهذه الصفات التى وصف بها الكندى الفلك الأعلى ثابتة لكل الأجرام السماوية . ـ ويرى الكندى أن الفلك بحركات أجرامه على نحو معين منتظم ، هو من وضع الإرادة الإلهية ، وأنه هو العلة الفاعلة فى كون الكائنات ، وفساد الفاسدات ، على ظهر هذه الأرض، إنه هو الذى يوجد الحياة فى الكائنات الحية بإرادة الله ، طوال المدة المقدرة لصور الحياة .

والفلك من هذا الوجه منته لأمر الله تعالى ، فهو مطيع له ومنقاد وهذا هو معنى سجوده لله تعالى (١) الوارد فى قوله : ( والنجم والشجر يسجدان ) . والسجود فى كل شىء بحسبه ، وهو هنا بمعنى الطاعة والانقياد ، المتمثلة فى حركة الفلك .

---

(١) الرسائل الفلسفية للكندى ص ٢٤٦ وما بعدها ، والعالم عند الكندى ينقسم إلى قسمين :

==

تعليق على رأى الكندى :

ويبدو أن الكندى فى رأيه فى حدوث العالم يخلط بين الدين والفلسفة ، ويحاول أن يوفق بينهما ، فالدين يقول : إن الله خلق العالم وأبدعه من لاشىء على غير مثال سبق ؛ فالعالم كله حادث ، والله هو المحدث، الخالق المبدع له ، ولم يرد فى الشرع أن هناك واسطة فى الخلق هى الأفلاك ، ولا أن الأفلاك عاقلة مميزة ، وإنما الأفلاك وجدت عن الله ، وحركتها واستدارتها وتأثيرها إن كان لها تأثير فذلك كله بقدرة الله تعالى وإرادته ، ولا يلزم من ذلك أن تكون مميزة وناطقة ، وإنما قال الكندى ذلك تحت تأثره بمذهب الفلاسفة اليونانيين ـ وخاصة أفلاطون ـ الذين ذهبوا إلى أن العالم العلوى ومافيه من أفلاك عاقل

---

= الأول : يمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذى فيه القمر ، وهو العالم المملوء بالعناصر الأربعة وماتركب منها ـ ولما كانت هذه ذات كيفيات متضادة ، هى : الحرارة والبرودة ، واليبوسة والرطوبة ، كان عالم التغير ، والكون والفساد .

والثانى : يمتد من فلك القمر إلى الفلك الأقصى ، الذى يحيط بالعالم ، وهو فلك مقفل ، ليس خارجه شىء ، وهذا القسم ليس خاضعا لقوانين الكون والفساد ، لأنه ليس ذا كيفيات متضادة . ـ والعالم كله متحرك : إما حركة مكانية ، يتغير فيها مكان الشىء ومركزه ( حركة النقلة ) أو يتغير فيها مكان أجزائه دون مركزه ( الزيادة والنقصان ) ، أو حركة تبدل الجوهر نفسه ( حركة الكون والفساد ) أو الوجود والعدم .

يحيط علما بكل شيء ، ومن المعروف أن أفلاطون قد ذهب إلى أن العالم الحقيقى هو عالم المثل ، وقد وصفه بالعلم والكمال ، والتدبير فى هذا الكون ، وما هو حاصل فى هذا الكون المشاهد إنما هو ظل وخيال لهذا العالم العلوى فى نظر إفلاطون ، أو أثر من آثاره على حد تعبير الكندى .

وقد قال أفلاطون : إن العالم حادث وأن الصانع أو (الديمورج) على حد تعبيره ، قد صوَّر العالم على شاكلة المثل .

إلا أنه مع ذلك توجد فروق بين الكندى وبين أفلاطون فى حدوث العالم .

١ — فالكندى يرى أن هذا العالم كله محدث من لاشيء ، وأن المؤثر فيه واحد بالذات ، هو الله تعالى الموجود الأول ، أما أفلاطون وإن ورد عنه أن العالم حادث ، فالمراد حدوث صورته وهيئته ؛ إذ أن العالم عنده ناشيء من مادة ، ليست روحانية ولا مادية ، هى ما سماها « بالقابل أو الهباء » ، فالحدوث عنده عبارة عن تشكيل هذه المادة وتصويرها على غرار المثل .

٢ — قصة الخلق عند أفلاطون خيالية شعرية ، فإنه يرى أن الصانع ( الديمورج ) عندما أراد إيجاد العالم ، وتشكيل المادة ، استعان على ذلك بالنفس الكلية ( أى نفس العالم ) ؛ أما الكندى فيقول : إن الله خلق العالم وأبدعه من العدم على وفق علمه وإرادته ، وإن مال

إلى الخيال والشعر فى إضافته العقل والتمييز والنطق ، إلى الفلك الذى يؤثر فى العالم الأرضى ويديره ، وهذا خيال جاء إلى الكندى من تأثره بالفلسفة اليونانية .

وبعد فنحن بعد هذه الدراسة الواعية لآراء الكندى : فى الله ، وعلاقته بهذا العالم ، ورأيه فى العالم الطبيعى ، المأخوذ من مؤلفاته نفسها ، نجد فروقا كبيرة بين ما كتبنا وبين ما كتبه عنه مؤرخو الفلسفة الإسلامية فى هذه الموضوعات قبل الإطلاع على مؤلفات الكندى ونشر رسائله الفلسفية (١) فقد اعتبره هؤلاء المؤرخون صورة مطابقة لتعاليم مدرسة الإسكندرية ( الأفلاطونية الحديثة ) . حيث قالوا : إن الكندى يرى أن العالم مخلوق لله بوسائط ، وبينوا الوسائط بالعقل ، والنفس الكلية ، فالله عالم بذاته ، ومن علمه بذاته نشأ عنه العقل ، ثم نشأ عن العقل النفس الكلية ، وهذه قامت بتشكيل المادة على ما أراد الله ، وما ثبت عن الكندى فى رسائله ومؤلفاته الفلسفية يخالف ما حكاه هؤلاء المؤرخون تمام المخالفة

## رأيه فى الإله أو فلسفته الإلهية :

يرى الكندى : أن محدث العالم وموجده ، هو موجود أول قائم بذاته ، هو علة ومبدأ لهذا العالم ، ومبدع له ، هذا الموجود هو ما نسميه ونطلق عليه ( الله ) ، وهو قديم أزلى أبدى ، صدر عنه هذا

---

(١) قام بنشر هذه الرسائل الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده .

العالم بعد أن لم يكن ، وينبغى لكل ذى عقل ثاقب أن يقر بألوهية هذه العلة الأولى ، ويعتقد أنها غير مجانسة ، ولا مشاكلة ، ولا مشابهة ولا مشاركة للأشياء جميعها ، وأنها واحــــدة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه .

ويستدل الكندى على وجود الله بأدلة منها :

أولا : دليل الإضافة : يقول الكندى . قد ثبت حدوث العالم ، فلا بد أن يكون له محدث ، وذلك طبقا لمبدأ العلية العام من جهة ، وطبقا لمبدأ التضايف من جهة أخرى ، ذلك أنه ثبت أن العالم متناه من حيث الجرم ، والحركة والزمان ، وإذا كان متناهيا فهو محدث اضطرارا ، والمحدث لابد له من محدث فإن المحدَث والمحدِث من المضاف الذى لا يعقل تصور أحدهما بدون الآخر ، فيكون للكل محدِث اضطرارا من العدم [1] .

ثانياً : دليل الإبداع والعناية الألهية : يستدل الكندى على وجود الله تعالى بنظام العالم وإبداعه وإتقانه ، فيقول : إن فيما يشاهده الإنسان بحواسه من الظواهر الكونية لأوضح دليل ، وأنصع برهان على وجود المدبر الأعلى الذى هو الموجود الحق ، وعلى تدبيره المحكم وعلى أنه العلة الأولى لكل مايبدو أنه علة ، وأنه الفاعل الحقيق لكل ما يظهر أنه فاعل ، وأنه مخرج الكل من العدم ، ومرتب ما فى

---

(١) راجع رسائل الكندى الفلسفية صـ ٢٠٧ :

الكون كله ، بعضه عللا ، وبعضه معلولات ، فإن هـــذه الظواهر الكونية ليست للشيء من ذاته ، وإنما هي أمور عارضة له ، فلا بدلها إذن من علة خارجة عن العالم ، هذه العلة هي : الذات الإلهية ، فإنه من المستحيل أن يكون الشيء علة ذاته .

وإن فى نظام هذا العالم وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على أتقن تدبير وأحكم حكمة ، ومع كل تدبير مدبر ، ومع كل حكمة حكيم ، وهو الله سبحانه وتعالى .

صفات الله :

يصف الكندى الله بجميع صفات الكمال ، وينزهه عن جميع صفات النقص ، فالله هو العلة الحقيقية لما يحدث فى هذا العالم ، وهو لاعلة له لأنه لم يسبق وجوده عدم وجوده ، وهو ثابت دائم لايطرأ عليه العدم ، وهو كامل تام الكمال ليس له كمال منتظر ، والله ليس جسما ، ولا جنس له ، وإلا لتركب من جنس وفصل ، وهو محال ، وليس كمية ولا كيفية ولا هيولى ولا صورة [1] ولا عنصرا ولا جوهرا

والله تعالى واحد بالذات لاتعدد فيه بوجه ، ولما كانت صفة الوحدانية من أهم الصفات عند الكندى ، بل عند المسلمين جميعا ،

---

(١) راجع رسائل الكندى الفلسفية ص ٨٠ وما بعدها .

استدل عليها بدليل عقلى فقال : لو كان هناك أكثر من إله واحد، فاعل مبدع للعالم، لكانوا جميعا مشتركين فى شىء يعمهم، وهو كونهم جميعا فاعلين، وكانوا مختلفين بحال ما (وهى الصفة الخارجية)، وإذن يكون كل واحد منهم مركبا من شىء عام، وشىء خاص، وكل مركب يحتاج إلى مركب، ولما كان من المستحيل أن نسير فى ذلك إلى غير نهاية فلا بد من فاعل أول واحد غير متكثر، لا يشبه خلقه، لأن الكثرة فى كل المخلوقين، وليست فيه البتة، ولأنه مبدع وهم مبدعون، ولأنه دائم وهم غير دائمين.

واتصاف الله تعالى بأنه الخالق، والعالم، والمريد، والقادر، والمحيي والمميت، لا يوجب تكثرا وتركبا فى الذات، لأن الكندى يرى أن هذه الصفات نفس الذات كما هو مذهب المعتزلة، وليست زائدة عليها، وإلا لتعدد القديم، وتعدد القديم كفر كما ذهب إلى ذلك المعتزلة، أو للزم التركيب فى الذات الإلهية وهو محال، لأنه يؤدى إلى الاحتياج، فإن المركب يحتاج إلى أجزائه.

والكندى بهذا الرأى فى الألوهية بعيد كل البعد عن مذاهب الفلاسفة اليونانيين، فإن أدلته التى استدل بها على وجود الله تنحو نحو القرآن فى الدعوة إلى مشاهدة الآثار، والاستدلال بها على المؤثر، أو الدعوة إلى النظر فى الصنعة، وإبداعها، وإتقانها، والاستدلال بذلك على الصانع الحكيم، وهذه هى طريقة المتقدمين من المتكلمين الذين نهجوا النهج الفطرى فى الاستدلال، ولم يتبعوا الطريقة المنطقية فيه، أما رأيه فى الصفات فقريب الشبه برأى أرسطو فيها (١).

---

(١) راجع كتابنا (فى تاريخ الفلسفة اليونانية) ص ١٥٨ وما بعدها.

## فلسفته الإنسانية :

### أولا — رأيه فى النفس :

يرى الكندى أن الإنسان مكون من بدن ونفس ، وأن النفس هى الإنسان على الحقيقة ، أما البدن فهو آلة لها وخادم ، والنفس الإنسانية جوهر روحانى ، بسيط غير فان ، ولا داثر(١) ، وهى تخالف هذا الجسم وتباينه مباينة كلية ، فجوهرها من جوهر الله عز وجل ، وذلك لشرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات ، ومن هنا كان الإنسان فى نظر الكندى : إنما هو إنسان بنفسه لا بجسده ، وكانت النفس هى الباقية والجسد داثر ، والنفس سائسة والبدن مسوس وآلة للعقل ،هذه النفس جوهر لطيف شريف ، يفعل فى البدن دون أن يداخله مداخلة جسمية ،فإن الروح ليس جسما ، وهى وإن كانت فى البدن على نحو ما ، فإنها تقدر على أن تتجاوز حدوده ، إذا ما تجردت عن علائق الشهوة والغضب ، وتفرغت للنظر والبحث ؛ وعندئذ تقرب من التشبه بالله ، وتقيم فى عالم الحق أو الديمومة ، فتكتسب قدرة من قدرته تعالى ، وإن كان ذلك فى مرتبة أقل ، ويسرى فيها النور الإلهى ، فتعلم الحقائق والأسرار وتراها بنور الله (٢) .

والنفس بطبيعتها علامة يقظانة حية ، تحيط علما بجميع الأشياء

---

(١) راجع ص ٢٦٥ من الرسائل

(٢) راجع ص ٢٧٦ من الرسائل

المعلومة : حسية كانت أو عقلية ، وهى فى هذا العالم عابرة سبيل إلى العالم الشريف الأعلى ، فإذا ما فارقت البدن انتقلت إلى عالم الربوبية ، مسكن الأنفس العقلية ، خلف السموات،حيث العالم الإلهى والنور الإلهى ، وحيث العلم الشامل ، واللذة العليا .

والكندى بهذا الرأى فى النفس الإنسانية قريب الشبه بمذهب أفلاطون ، فهو يرى : أن النفس جوهر روحانى بسيط ، وهذا بعينه ماقاله أفلاطون من قبله ، ويرى أن النفس علامة بطبعها تحيط علما بجميع المعلومات : حسية كانت أو عقلية ، وهذا مذهب أفلاطون أيضا ، إذ رأى أن النفس بطبيعتها عالمة بكل شىء ( أى بعالم المثل ) فلما هبطت إلى هذا العالم نسيت ما كانت تعلمه ، ولكنها تعود إلى هذا العلم بالتذكر عند ما ترى شبيه المثال ، الذى عرفته فى السابق ، وذلك لأن العلم عنده تذكر والجهل نسيان (١) .

ويرى الكندى كذلك ، أن النفس باقية غير فانية ، وهو رأى أفلاطونى أيضا ، كما يبين أن لذتها الحقيقية إنما هى فى حياة التأمل ، وفى خلاصها من عالم المادة ، وهو ما قاله أفلاطون وأشار إليه من قبله (٢) على أن القول ببقاء النفوس وخلودها هو ما يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة ، فهو عقيدة دينية أيضا .

وقد يكون الفرق بينهما فى أن أفلاطون يرى أن النفس قديمة ،

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٧٤ من الطبعة الثانية .

(٢) راجع تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٩٣ .

فهى أزلية أبدية ، أما الكندى فلما كان يرى أن العالم حادث ، والعالم ماسوى الله سبحانه ، ومنه النفس ، فالنفس عنده حادثة ، وإن كانت من جوهر روحانى بسيط غير دائر

ثانيا : رأيه فى العقل :

يذهب الكندى إلى أن العقل مطلقا ـ إنسانيا كان أو غير إنسانى ـ له أربع حالات : ـ

١ ـ عقل هو بالفعل دائما ، وهو علة وأول لجميع المعقولات وهو مخالف فى الحقيقة الإنسان ، بل وللعقل الإنسانى وهو علة له .

٢ ـ عقل بالقوة ، وهو استعداد النفس الإنسانية لأن تعقل الأشياء وتدركها ، أو هو الشىء الذى فى النفس فى حالة كونها غير عاقلة بالفعل ، ويشبه العقل بالقوة حالة العقل عند الطفل .

٣ ـ عقل بالفعل ، أو عقل مستفاد ، وهو حصول العقل فى النفس وخروجه من القوة إلى الفعل بإدراك الأشياء : وهذا العقل يكون ثابتاً للنفس (كالملكة) تستعمله متى شاءت ، وتظهره متى أرادت ، وذلك مثل الكتابة فى الكاتب ، فهى له معدة ممكنة قد اقتناها ، واتصف بها وثبتت فى نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء ، وكذلك العقل بالفعل يصير قنية فى النفس ومملوكا لها ـ هكذا يقول الكندى ـ تستعمله النفس متى تشاء وتدرك به المعلومات عند ما تتجه لها .

٤ ـ العقل الظاهر : وهو العقل الذى يؤثر به الإنسان فيما عداه ،

فيكون موجودا بارزا حين الفعل ، أو بعبارة أخرى هو العقـــل الموجود فى النفس عند تأثيرها فى الأشياء الخارجة عنها بالفعل ، أو القوة الفعالة فى الأشياء الخارجية[1] وهو ما يسمى فى اصطلاح الفلاسفة بالعقل العملى أو العقل المبرز ، أما الأولان فهما العقل النظرى .

وبهذا المعنى للعقل الرابع عند الكندى يكون العقل الرابع فعلا للإنسان نفسه ، وهذا ميل منه إلى مذهب المعتزلة الذى يقولون فيه : إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية ، أما العقل الثالث فظهوره بالفعل عن العقل بالقوة إنما يكون بفعل شىء خارج عنه ، وهو العقل الذى هو بالفعل دائما ( العلة الأولى ) ، ولذلك أطلق على العقل الثالث : ( العقل المستفاد ) ، وإنما كان بروز العقل الثالث وظهوره بواسطة العقل الأول ، لأن الشىء بالقوة لا يخرج إلى الفعل بذاته ، لأنه لو كان بذاته لكان أبدا بالفعل ، فكل ما كان بالقوة لا يخرج إلى الفعل إلا بشىء آخر يخالفه ، هذا الشىء الآخر المخالف له فى ذاته هو بالفعل دائما ، وليس معلولا لغيره .

والعقول الثلاثة الأخيرة إنما هى أقسام اعتبارية ، وأحوال للعقل الإنسانى الذى يسميه الكندى : العقل الثانى ، وهى معلولة لغيرها ، أما العقل الأول فهو العلة الأولى والمبدأ الأول ، وهو بالفعل أبدا ، وحقيقته مخالفة لحقيقة العقل الإنسانى .

وإذا أردنا أن نلتمس أصلا لهذه الفكرة فى العقل عند فلاسفة اليونان فلا يصعب علينا ذلك ، فإن هذا الرأى فى العقل شبيه بمذهب أرسطو فيه .

---

(١) راجع ص ٣٥٧ من الرسائل للكندى .

فأرسطو الفيلسوف اليونانى هو صاحب القول بمبدأى : ( القوة والفعل ) ، وقد ذهب فى فلسفته إلى أن هناك عقلا فاعلا يؤثر فيما دونه، ويسميه العلة الأولى ، والمبدأ الأول ، والمحرك الأول ، ولا علينا بعد ذلك أن يكون هو الإله، أو العقل الإلهى ، إذ يكفينا هنا أن يثبت أرسطو العقل بمعنى الموجود الأول، والعلة الأولى، ثم يثبت العقل الإنسانى، وهذا يكون تارة بالقوة، وتارة بالفعل، وما هو بالفعل يسمى بالعقل المستفاد(١)، لأنه لم يكن للنفس ، ثم صار لها بعد ذلك .

هذا العقل بالفعل مجرد ملكة للنفس يصح لها أن تستعمله ، وأن لا تستعمله، فإذا ما استعملته انتقل إلى دور آخر هو دور العمل، وهو ما سماه الكندى وأطلق عليه العقل الظاهر ، وقد يكون العقل الظاهر هو الجديد فى فلسفة الكندى، والذى زاده على رأى أرسطو فى العقل .

ثالثا : رأيه فى المعرفة الإنسانية :

يرى الكندى أن المعرفة الإنسانية تتنوع إلى أنواع ثلاثة: معرفة حسية ومعرفة عقلية ، ومعرفة تخيلية أو وهمية ـ وذلك بناء على أن قوى النفس عنده ثلاث : القوة الحسية . والقوة العقلية ، والقوة المصورة.

---

(١) العقل الإنسانى هو القوة الفكرية فى الإنسان ، أو هو النفس الناطقة التى تميز الإنسان عن بقية الأشياء التى تشاركه فى النفس النامية والنفس الحاسة كالنبات والحيوان ، ويرى الأستاذ يوسف كرم أن انتقال العقل بالقوة إلى العقل بالفعل عند أرسطو لا يكون إلا بمؤثر ، وهو العقل الفعال ص ١٦٤ . وإن كان يستنتج أنهما معا فى النفس .

وهى قوة وسطى تتوسط القوتين السابقتين .

١ ــ أما القوة الحسية ، أو الإدراك الحسى ، فهى أمر مشترك بين الإنسان والحيوان ، هذه القوة تدرك المحسوسات المادية الجزئية ، وتدرك صورها محمولة هذه الصور فى مادتها الجزئية ، الدائمة التغير ، ولذلك فإن المعرفة الناشئة عنها غير ثابتة نظراً لعدم ثبات موضوعها من حيث الكم ، ومن حيث الكيف .

٢ ــ القوة المصورة أو قوة التخيل والتوهم ؛ وهى التى تدرك الصور ، كما هى ، بدون أن تكون فى مادتها ، كما تدرك الأشياء فى غيبة حاملها المادى ـ وإذا كانت القوة الحسية لاتدرك الأشياء إلا فى حالة اليقظة ، فإن القوة المصورة تدركها فى حال اليقظة وفى حال النوم أيضا .

ويرى الكندى كذلك : أن المعرفة الآتية عن طريق القوة المصورة أثبت وأتقن من المعرفة الآتية عن طريق الحواس ، ذلك أن القوة المصورة تدرك ماتدركه عن طريق النفس المجردة بواسطة الدماغ مباشرة ، أى أنها تدرك الشىء بالمركز العصبى ، الذى هو الآلة الأولى للإدراك ، على حين أن القوة الحسية تدرك مدركاتها بآلات ثانية ( وهى الحواس ) . وهذه معرضة دائما للاختلاف فى القوة والضعف من الخارج والداخل معا ، أى من ( الحواس والدماغ ) . أما القوة المصورة فلا يعرض لها الضعف إلا من طريق واحد وهى القوة الداخلة فقط ، ( أى الدماغ ) .

٣ — وأما القوة العاقلة : فإنها تدرك الأمور الكلية من الأنواع والأجناس، بمعنى أنها تدرك الصور العقلية التى لاتحتاج إلى مادة أصلا وهى أقرب إلى طبيعة الأشياء ، وهى معقولات صرفة لاتتمثل لها صورة فى المخيلة،وهى شبيهة بالبديهيات من ناحية،مثل حكمنا باستحالة اتصاف الشىء فى وقت واحد ومن جهة واحدة بأنه كذا وليس كذا وهى شبيهة بالقضايا النظرية مثل قولنا : لايوجد خارج العالم ملاء ولا خلاء .

فإذا ماأردنا أن نرجع إلى الفلسفة اليونانية لنرى شبيها لهذه النظرية عند فلاسفة اليونان ، فإننا نجد أرسطو قد قال بمثل هذه النظرية فى المعرفة قبل الكندى ، فقد ذهب أرسطو إلى أن هناك معرفة حسية تتعلق بالمحسات ، وهى أداة أولية لعمل العقل الذى تتم به المعرفة .

ثم تأتى بعد ذلك المعرفة العقلية التى تدرك الأمور الكلية بعد انتزاعها من الجزئيات المحسة ، كما تكلم أرسطو عن الأحلام ، وبين أنها معرفة تأتى عن طريق الخيال والوهم فى الإنسان،فالنوم عبارة عن ترك استعمال الحواس فقط ، ومع ذلك فالمخيلة تنبعث عنها صور الإحساسات السابقة ، فتظهر فى النوم وتخدع الحالم،لأن ذهنه منصرف عن كل شاغل خارجى ، ولايستطيع مقارنة المحسوسات بعضها ببعض وكذلك المريض يتخيل أشياء لاوجود لها خارجا (١) .

ومن هنا ندرك مقدار تأثر الكندى بأرسطو فى رأيه فى المعرفة .

(١) تاريخ الفلسفة ليوسف كرم ص ٢٠٩ .

# الفـــارابى

حيـاته : هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابى، ولد بمدينة واسبج من إقليم فاراب ، وهو ولاية فارسية قريبـة من بلاد الترك ، وقد نسب الفارابى إلى هذا الإقليم الذى نشأ به ، وكان والده قائد جيش من جيوش المسلمين فى ذلك الوقت ، وإن كان أصله فارسيا .

ومع اتفاق المؤرخين على وفاته وأنها كانت فى عام ٣٣٩ هـ ، فقد اختلفوا فى مولده ، فمن قائل : إنه كان فى عام ٢٥٩ هـ ، ومنهم من قال: بل كانت ولادته عام ٢٦٠ هـ . ومهما يكن من أمر هذا الخلاف فقد نشأ الفارابى فى بلاد الفرس ، وشب فى بيت أبيه ، وتلقى علومه الأولى فى مدينة البصرة ، ثم انتقل إلى بغداد عاصمـة الخلافة فى ذلك الوقت ، وملتقى العلماء والحـكماء ، وكعبة القصاد والمتعلمين ، وهناك اتصل بأبى بشر: متى بن يونس، أحد المترجمين فى الفلسفة من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية ، وأحد علماء المنطق المشهورين ، وكان أبو بشر مشهورا بوضوح العبارة ، ورقة الأسلوب ، وقلة الالتواءات فى التعبير ، ذلك الالتواء الذى يقلل من الفائدة العلمية ، ويؤدى إلى الغموض فى المعانى .

تتلمذ الفارابى لهذا العالم ، وأخذ عنه ، وتأثر بأسلوبه الواضح ،

وعبارته المستقيمة ، وقد ظهر أثر ذلك واضحا فى كثير من مؤلفات الفارابى التى جاءت غاية فى السهولة ، حتى قال أحد معاصرى الفارابى فيـــه : « ماأرى أبا نصر الفارابى أخذ طريق تفهيم المعانى الجزلة بالألفاظ السهلة إلا من أبى بشر »[1].

وقد تتلمذ الفارابى كذلك على فيلسوف آخر هو ( يوحنا بن حيلان ) أحد البارعين فى المنطق والطب ، ويوحنا طبيب نصرانى ، توفى فى أيام المقتدر بالله فى مدينة ( بغداد ) .

وقد تنقل الفارابى فى بلاد كثيرة بسبب الاضطرابات السياسية التى كانت تحصل فى الدولة العباسية فى ذلك الوقت بين حين وآخر ، فانتقل من بغداد إلى حلب ، واتصل بسيف الدولة : أبى الحسن على الحمدانى ، فأكرمه هذا الخليفة ، عندما عرف منزلته من العلم ومكانته فيه ، وأغدق عليه كثيرا من الأموال التى لم يقبل الفارابى منها إلا القليل ؛ فقد اقتنع بأربعة دراهم فى اليوم ، لأنه كان قد زهد الحياة الدنيا فى أيامه الأخيرة ، وقد يكون ذلك بسبب الاضطهادات التى حصلت له ولغيره من الفلاسفة،فأوجد ذلك فى نفسه اليأس والتشاؤم فرضى من الدنيا بالقليل ، وزهد فى الجاه والمال .

وفى يوم من الأيام حدث أن جرد الأمير سيف الدولة الحمدانى

---

(١) وليس معنى هذا أن كل كتب الفارابى سهلة الأسلوب ، وإلا فله كتاب فصوص الحكم من أدق الكتب وأغمضها .

حملة أرسلها إلى دمشق لتأديب أهلها ، وكان الفارابى ضمن هذه الحملة التى سارت إلى دمشق،جنديا من جنودها،وهناك عاجلته منيته ، فتوفى بدمشق عام ٩٥٠ م ، ٣٣٩ هـ ؛ وصلى عليه الخليفة فى خمسة عشر نفرا من خاصته ، بعد أن تزيى بزى أهل التصوف .

حياته العلمية ومؤلفاته : كان الفارابى حاذقا لكثير من اللغات ، فقد كان يعلم اللغات:العربيةوالتركية والفارسية واليونانية ، وأكثر من ذلك فقد ادعى ابن أبى أصيبعة : أن الفارابى كان يعرف ( سبعين ) لغة ، وهى لغات العالم فى ذلك الوقت ؛ ولكننا لانعلم نصيب هذا القول من الصحة ومداه ، بل بالعكس نميل إلى كذب هذا القول وافترائه .

ولما كان الفارابى يعلم اللغة اليونانية فإننا نجده قد درس مؤلفات أرسطو وأفلاطون وشرحها ، وكتب عليها ، كما ألف فى كثير من فروع الفلسفة ؛ لقد ألف الفارابى فى المنطق ، والطبيعة والسياسة ، وماوراء الطبيعة،وشرح أغراض أرسطو وأفلاطون،وبين مقاصدهما فيما كتبا ، كما ألف فى التوفيق بين أفلاطون وأرسطو .

ومن هذه المؤلفات: شروحه لكتب أرسطو المنطقية،فقدشرح كتاب المقولات ، وكتاب العبارة ، والتحليلات الأولى والثانية ، وكتاب الشعر والخطابة والسفسطة ، كما شرح أيضا المقدمة التى كتبها فورفوريوس الصورى ، وجعلها مقدمة لكتب أرسطو المنطقية، تلك

المقدمة المسماة: « إيساغوجى » أو الكليات الخمس ، وشرح كذلك كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو ، وكتاب النواميس لأفلاطون.

ومن مؤلفاته الخاصة عدا ماذكرناه من الشروح ما يأتى :

١ — كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين : أفلاطون وأرسطو .

٢ — كتاب عيون المسائل . ٣ — كتاب فصوص الحكم .

٤ — شرح معانى العقل . ٥ — كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .

٦ — كتاب إحصاء العلوم .

٧ — كتاب ماينبغى أن يعلم قبل تعلم الفلسفة .

٨ — كتاب السياسة المدنية . ٩ — المسائل والأجوبة .

إلى غير ذلك من المؤلفات التى أوصلها المؤرخون إلى مائة وثمانية وعشرين كتابا ، ويقول ابن أبى أصيبعة فى وصف بعض كتب الفارابى هذه :

« ثم له بعد هذا كتاب شريف فى إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها ، لم يسبق إليه ، ولاذهب أحد مذهبه فيه ، لايستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به ، وتقديم النظر فيه » .

ويقول فى وصف كتاب له آخر :

« وله كتاب فى أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطو يشهد له

بالبراعة فى صناعة الفلسفة ، والتحقق بفنون الحكمة ، وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب ، اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً ، وبين كيف التدرج من بعضها إلى بعض شيئاً شيئاً ، ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بها وسمى تآليفه فيها ، ثم اتبع ذلك بفلسفه أرسطو ، فقدم لها مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه إلى فلسفته ، ثم بدأ بوصف أغراضه فى تآليفه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا ، حتى انتهى به القول فى النسخة الواصلة إلينا إلى أول العلم الإلهى فى الاستدلال بالعلم الطبيعى عليه ، ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه ، فإنه يعرّف بالمعانى المشتركة لجميع العلوم ، والمعانى المختصة بكل علم منها ، ولا سبيل إلى فهم معانى قاطيغورياس (أى المقولات) ، وكيف هى الأوائل الموضوعة لجميع العلوم إلا منه » .

## فلسفته الإلهيـــة :

لم يسلك الفارابى فى الاستدلال على وجود الله (واجب الوجود) الدليل الشائع بين المتكلمين فى ذلك الوقت ، وهو الاستدلال بالصنعة على الصانع ، أو بالحادث على المحدِث . وهو الدليل المسمى دليل الحدوث ، ولم يسلك دليل الكندى المسمى دليل التدبير والعناية ، وإنما نهج منهجا آخر ، وسلك مسلكا خاصا به .

لقد سلك الفارابى فى الاستدلال على وجود الله مسلكا فلسفيا ، وأقام على ذلك دليلا عقليا ، ذلك الدليل هو مايسمى دليل الامكان .

قال الفارابى : لايخلو الموجود من أن يكون واجبا أو ممكنا ، والواجب ماكان وجوده من ذاته ، هو الذى لم يحتج فى وجوده إلى شىء آخر خلاف ذاته ، هو الذى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ؛ وممكن الوجود : ماكان وجود من غيره ، هو الذى يستوى طرفاه ( الوجود والعدم ) بالنسبة إلى ذاته ، هو الذى إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ؛ هذا الممكن لايوجد إلا إذا ترجح جانب الوجود فيه على جانب العدم ، ولا يترجح جانب الوجود على العدم إلا بمرجح، وهذا المرجح لايخلو : إما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود، فإن كان واجب الوجود ثبت وجود الواجب ، وهو المطلوب، وإن كان ممكن الوجود فلا بد له من علة ترجح وجوده على عدمه وهكذا .... لكن لاتستمر سلسلة الممكنات إلى غير النهاية ، فإن التسلسل باطل . بل لابد من الانتهاء إلى علة، وجودها من ذاتها غير محتاجة إلى علة أخرى توجدها ، هذه العلة هى الله ( واجب الوجود ) .

وهذا الواجب وجوده تام ، بل أتم الوجود حاصل له فلا يحتاج إلى شىء ما ، ولا ماهية له ، سوى أنه واجب الوجود ، وذلك بخلاف الجسم مثلا ، إذا قلت : إنه موجود ، فحد الموجود وشىء وحد الجسم شىء آخر ، ويلزم من ذلك أنه لاجنس له ولا فصل له ، ولاحد له ، ووجوده بذاته أزلى أبدى لايمازجه العدم ، وليس وجوده بالقوة ، ويلزم منه أنه من المستحيل عدم وجوده ، وأنه غير محتاج إلى شىء آخر يمد بقاءه ، وأنه لايتغير من حال إلى حال .

وواجب الوجود واحد فى ذاته ، بمعنى أن الحقيقة التى له ليست لشىء آخر غيره، فلا شريك له بوجه من الوجوه ، وواحد بمعنى أنه بسيط ، فلا يقبل التجزئة كما فى الأشياء التى تقبل العظم والكمية ، وإذن ليس يقال عليه كم ، ولا متى ، ولا أين ، وليس بجسم ، وهو واحد بمعنى أن ذاته ليست مركبة من أشياء غيره كان منها وجوده ، ولا حصل ذاته من معان ( أى أمور معنوية غير مادية ) . مثل الصورة (١) والمادة ، والجنس والفصل ، وهو لاضد له ، وهو خير محض ، وعقل محض ، ومعقول محض ، وعاقل محض ، وهذه الأشياء الثلاثة كلها فيه واحد،أما أنه عقل : فلتجرده من المادة وعدم احتياجه إليها ، ومعقول محض : من جهة تعلق علمه بذاته ، لأنه بنفسه يعقل ذاته ، ومن هنا يصير عاقلا ومعقولا .

وهو عالم وحى ومريد وقادر ، وله غاية الجمال والكمال والبهاء، وله أعظم السرور بذاته ، وهو العاشق الأول والمعشوق الأول، ووجود الأشياء منه على الوجه الذى يوصل أثر وجوده إلى الأشياء .

وهذا الدليل الذى ساقه الفارابى على وجود الله هو بعينه دليل أرسطو على ثبوت ( الصورة المحضة ) كما أن الصفات التى وصف الله

---

(١) يرى الفارابى أن الصورة والمادة جوهران عقليان . لاماديان . فكل منهما جوهر عقلى لأنه لاوجود له منفرداً ، وهذا شبيه بكلام أرسطو فيهما .

تعالى بها ، هى نفسها صفات أرسطو فيما عدا العلم والقدرة والإرادة والتأثير فى هذا الكون التى استمدها من الإسلام .

فلسفته الطبيعية ( أو العالم الطبيعى ) :

يرى الفارابى أن هذا العالم نشأ عن الله تعالى ، ولكنه لم ينشأ عنه بطريق الإرادة والقصد إلى إيجاد الأشياء ، فإن ذلك يستدعى وجود زمن سابق على وجود الأشياء يقصد فيه الله إلى إيجادها ، كما يحتاج إلى ميل ورغبة منه إلى هذا الشىء المراد ، الأمر الذى يشعر بالحاجة إليه ، وليس الأمر كذلك . كما أن هذا العالم لم ينشأ عن الله بطريق الطبع بدون معرفة ورضا منه تعالى إلى إيجاده ، فإن ذلك ينفى علمه به وإرادته له .

وإنما نشأ العالم عن الله تعالى لكونه عالما بذاته ، ولأنه مصدر الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فعلمه تعالى علة لوجود الشىء الذى يعلمه ، ولكن علمه للأشياء ليس علما زمانيا ، بمعنى أنه لم يكن عالما بها ثم علمها ، بل علمه تعالى حضورى وحاصل دائما ، فهذا العلم الأزلى القديم هو العلة فى وجود العالم ، وهو علة كاملة غير محتاجة إلى شىء آخر معها من قصد أو إرادة .

وفى ذلك يقول الفارابى :

« ووجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد يشبه قصودنا ولا يكون له قصد الأشياء ، ولا صدر الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن

يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها ؛ وإنما ظهر الأشياء عنه لكونه عالما بذاته ، وبأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه ؛ فإذن علمه علة لوجود الشيء الذى يعلمه [١] » .

وقد جعل الفارابى العلم علة فى وجود الأشياء ، وهو قديم ، وعلة كاملة ؛ وعلى ذلك فالعالم قديم ومعلول الله تعالى ؛ هذا الجعل منه جره إلى القول بالعلية ، وبقدم العالم ، وهذا مما كفره به بعض المسلمين ، فإن القول بالعلية ينفى الاختيار عن الله سبحانه وتعالى ، ويلزم من ذلك نفى الحكمة والتدبير لجميع المصنوعات فى العالم فى حين أنهما سبب ما فى العالم من نظام واتساق .

## كيف نشأ العالم عن الله تعالى ؟

قدمنا أن الفارابى يقول : إن الله عقل وعاقل ومعقول ، فهو عاقل يعقل ذاته أى يعلمها ، ومن علمه بذاته نشأ عنه الموجود الثانى بعد الله وهو العقل الأول ، وإنما لم ينشأ عن الله سواه ، لأن الله بسيط وواحد من كل وجه ، والواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد ، وهذا العقل قريب الشبه من الله تعالى فهو جوهر مجرد ، وعقل محض ، إلا أنه تكثر بالاعتبار ، فهو عقل يعقل ذاته ، ويعقل الأول ( الله ) وممكن من حيث ذاته ، وواجب بالغير ( الله ) ؛ فمن علمه بالله نشأ عنه الموجود الثالث ( وهو العقل الثانى ) ؛ ومن علمه بذاته نشأ عنه

---

(١) عيون المسائل للفارابى طبع الخانجى ص ٦٧ .

نفس الفلك الأول أو ( السماء الأولى ) ، ومن ناحية إمكانه الذى هو أخس وصف له نشأ عنه جسم الفلك الأول . والعقل الثانى كذلك له صفات ثلاث فهو ، يعقل نفسه ، ويعقل الأول ، وممكن فى ذاته لاحتياجه إلى الغير فى وجوده ، فمن علمه بالأول ينشأ عنه الموجود الرابع ( العقل الثالث ) ومن علمه بذاته ينشأ عنه نفس الفلك الثانى ، ومن جهة إمكانه ينشأ عنه جسم الفلك الثانى . . . . وهكذا تستمر نشأة العقول بعضها عن بعض ، حتى تصل إلى العقل العاشر أو الموجود الحادى عشر ، وهو المسمى بالعقل الفعال ، وإلى هنا تصل مرتبة العقول إلى أدنى مرتبة فيها ، فإن هذه السلسلة مرتبة فى الكمال من أعلى إلى أدنى ، فهى تبدأ من الأكمل وهو الله تعالى ثم الكامل وتندرج فى النقصان حتى العقل العاشر الذى هو أنقصها كمالا ، وعن هذا العقل تنشأ النفس الكلية من علم العقل بذاته ، ثم توجد بقية الموجودات الأرضية ، والذى يتولى التأثير فى هذا العالم الأرضى هو العقل الفعال ، وهو سبب وجود الأنفس الأرضية ، وسبب وجود العناصر الأربعة ، وهو الصلة بين السماء والأرض .

ولكن الفارابى يفترض وجود مبدأين آخرين : هما المادة والصورة ، وهذان المبدآن افترضهما من معانى الإمكان والفعل ، أو الشىء بالقوة والشىء بالفعل ، لأجل أن يتمم مراتب الوجود العقلى ، أو العالم العلوى . فقد قسم الفارابى العالم الطبيعى إلى قسمين : عالم علوى ، وعالم سفلى ، ورأى أن كلا منهما ينقسم إلى ست مراتب .

فالعالم العلوى يتكون من : الله ـ عقول الأفلاك ـ العقل الفعال ، والنفس الكلية ، والصورة ، والمادة .

١ ـ فالله هو الموجود الأول، واجب الوجود، وهو علة جميع الأشياء .

٢ ـ وعقول الأفلاك تسعة ، عقل الفلك المحيط أو السماء الأولى ، ثم عقل الكواكب الثابتة ، ثم العقل المحرك لفلك زحل ، ثم العقل المحرك لفلك المشترى ، ثم العقل المحرك لفلك المريخ ، ثم العقل المحرك لفلك الشمس ، ثم العقل المحرك لفلك الزهرة ، ثم العقل المحرك لفلك عطارد ، ثم العقل المحرك لفلك القمر .

٣ ـ ثم العقل الفعال ، وهو المؤثر فيما دون فلك القمر ( فى العالم الأرضى ) .

٤ ـ ثم النفس الكلية .

٥ ـ ثم الصورة .

٦ ـ ثم المادة .

والطبقات الثلاث الأولى أمور عقلية مجردة عن المادة ، ولا تلابس المادة أصلا ، وأما الثلاثة الأخيرة فهى وإن كانت مجردة عن المادة ، وأمورا عقلية وليست أجساما ، إلا أنها قد تلابس الأجسام وتحل فيها ، وبذلك تتكثر بهذه الملابسة .

أما العالم المادى أو العالم الأسفل ، فهو ستة أقسام أيضا وهى :

١ ـ أجسام الأفلاك ٢ ـ أجسام الحيوان
٣ ـ أجسام الإنسان ٤ ـ أجسام النبات
٥ ـ أجسام المعادن

٦ ـ العناصر (الأربعة الأسطقسات الأربعة)، وهى: الماء، والهواء والتراب، والنار.

والفارابى بهذا الرأى فى الوجود الطبيعى قريب الشبه بأرسطو ممزوجا بالأفلاطونية الحديثة. فمسألة أن العالم نشأ عن الله بطريق التعليل رأى أفلوطينى، ورأيه فى أن العالم الأعلى عالم عقلى يرجع إلى رأى أرسطو وأفلوطين، وخاصة قوله بتأثير عقل القمر فى بقية الكون رأى أرسطوطاليسى. ذلك أن أرسطو من الذين كانوا يقولون بأن كل مؤثر عقل، أما عدد العقول وكونها عشرا، فقد يكون الفارابى متأثرا فيها بمذهب بطليموس فى الأفلاك، فقد قال بطليموس: إن الأفلاك تسعة، فأوجد الفارابى لكل فلك عقلا يوازيه ويؤثر فيه، ومبدأ الوساطة فى الخلق كذلك رأى أفلوطينى، وقد مثلها الفارابى فى عقول الأفلاك، والعقل الفعال، والنفس الكلية.

## فلسفته الإنسانية:

(١) رأيه فى النفس الإنسانية: يرى الفارابى أن النفس الإنسانية جوهر روحانى قائم بذاته، وهى كمال أول لجسم طبيعى ذى حياة بالقوة، هذه النفس لها أربع وظائف أو تنقسم إلى أقسام أربعة:

١ ـ النفس الغاذية : وهى القوة التى بها يتغذى الإنسان وينمو .

٢ ـ النفس الحاسة : وهى القوة التى يدرك بها المحسوسات من مثل الحرارة والبرودة من الملموسات ، والبياض والسواد من المبصرات ، والحلاوة والمرارة من المذوقات ، والروائح من المشمومات ، والأصوات القوية والضعيفة من المسموعات .

٣ ـ النفس المتخيلة : وهى القوة التى تحفظ صور المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهى التى تركب المحسوسات بعضها إلى بعض تركيبات وتفصيلات مختلفة ، بعضها كاذب وبعضها صادق .

٤ ـ النفس الناطقة : وهى القوة التى بها يمكن أن يعقل الإنسان المعقولات ويميز بها بين الأشياء ويحكم عليها ، هى التى تدرك الأمور الكلية والمهايا العامة .

ولكل من القوتين الأولبين توابع وروا‌ضع ، أو آلات لا يتحقق المقصود منها إلا بواسطتها ، فآلات القوة الغاذية مثـلا : هى الفم والمعدة والكبد والطحال الخ ، وآلات القوة الحاسة هى العينان والأذنان والأنف واللسان . . . الخ ، وأما القوتان الناطقة والمتخيلة فليس لها توابع ولا آلات .

وهذه النفوس فى نظر الفارابى ليست فى مرتبة واحدة ، بل بعضها أكمل من بعض ، ورياستها جميعها إنما هى للقوة الناطقة ، فأدناها هى النفس الغاذية ، وأعلاها هى النفس الناطقة ، وكل نفس

منها إنما هى شبه مادة للنفس التى فوقها . فالغاذية شبه مادة للنفس الحاسة ، والحاسة صورة لها ، والحاسة شبه مادة للمتخيلة ، والمتخيلة صورة لها ، والمتخيلة شبه مادة للناطقة والناطقة صورة لها ، والناطقة ليست مادة لغيرها ، بل هى صورة فقط ، وعليه فالغاذية مادة فقط ، والناطقة صورة فقط ، والحاسة والمتخيلة مادة من جهة وصورة من جهة أخرى .

(٣) الفارابى ورأيه فى العقل الإنسانى :

العقل هو تلك القوة التى بها يدرك الإنسان الأمور الكلية ، وهو عند الفارابى عبارة عن النفس الناطقة التى تميز الإنسان عن غيره من باقى الحيوان ، ويرى كذلك أن العقل ( أى النفس الناطقة ) ينقسم إلى أربعة أقسام :

١ ـ عقل بالقوة . ٢ ـ وعقل بالفعل .
٣ ـ وعقل مستفاد . ٤ ـ وعقل عملى أو عقل مبرز .

وهذا العقل الأخير هو فى أعلى درجات النفس الناطقة .

( ا ) العقل بالقوة : هو عبارة عن هيئة فى الإنسان معدة لأن تقبل صور المعقولات ، هو عبارة عن الاستعداد الذى يكون عند الطفل قبل أن يعقل الأشياء ويدركها .

( ب ) والعقل بالفعل : هو الذى يكون الإنسان بعد أن يدرك صور المحسات بواسطة الحواس والقوة المتخيلة ، فإن العقل لا يصير

عقلا بالفعل إلا إذا حصلت فيه صور المعقولات ، غير أن هـــذا الانتقال من القوة إلى الفعل لايكون من عمل الإنسان ذاته ، وإنما يكون ذلك بواسطة العقل الفعال (١) الذى هو أعلى من العقل الإنسانى فى المرتبة ، وهو عقل الفلك الأخير ( فلك القمر ) .

( ح ) والعقل المستفاد : هو الحالة التى يستكمل فيها عقل الإنسان كماله ويصير عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل ، ويصير المعقول منه هو الذى يعقل ويدرك ، وهذه حالة للعقل أرقى من الحالة السابقة ، والتى سميت العقل بالفعل . ويقول الفارابى فى ذلك ما نصه :

« فأى إنسان استكمل عقله المنفعل بالمعقولات كلها صار عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل ، وصار المعقول منه هو الذى يعقل . حصل له حينئذ عقل ما بالفعل . رتبته فوق المنفعل أتم وأشد مفارقة للمادة ومقاربة من العقل الفعال ، ويسمى العقل المستفاد ، ويصير متوسطا بين العقل المنفعل وبين العقل الفعال ، ولايكون بينه وبين العقل الفعال شىء آخر ، فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع للعقل المستفاد ، والعقل المستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال ، والقوة الناطقة التى هى هيئة طبيعية تكون مادة موضوعة للعقل المنفعل ، الذى هو بالفعل عقل ؛ وأول الرتبة التى بها الإنسان إنسانا هو أن تحصل الهيئة الطبيعية

---

(١) وسمى العقل العاشر بالعقل الفعال ، لأنه هو الذى يؤثر فى العقل الإنسانى فهو فعال بالنسبة إلى هذا العقل ، ولكنه ليس فعالا دائما ، لأن المادة تمنعه من ذلك . أما العقل الذى هو فعال دائما فهو الله تعالى ، علة العلل وهو الموجود الأول وواجب الوجود بذاته .

القابلة المعدة لأن يصير عقلا بالفعل ، وهذه هى المشتركة للجميع ، فبينها وبين العقل الفعال رتبتان: أن يحصل العقل المنفعل بالفعل، وأن يحصل العقل المستفاد . . . » (١) .

( د ) والعقل العملى : هو تلك القوة التى بها يستنبط الإنسان مايجب عليه فعله من الأعمال الإنسانية (٢) .

(٣) نظرية المعرفة عند الفارابى :

يرى الفارابى أن المعرفة الإنسانية لها وسائل ثلاث :

١ ـ فقد تكون بالقوة الناطقة .

٢ ـ وقد تكون بالقوة المتخيلة .

٣ ـ وقد تكون بالقوة الحاسة .

ذلك أنه إذا كان النزوع والرغبة إلى علم شىء وإدراكه من شأنه أن يدرك بالقوة الناطقة فإن الفعل الذى ينال به الشخص مايتشوق إليه ويرغب فيه من ذلك يكون بقوة أخرى فى الناطقة ، وهى القوة الفكرية ، وهى التى يكون بها الفكر والروية والتأمل والاستنباط وإذا كان النزوع إلى علم شىء يدرك بالإحساس كان الشىء الذى ينال به

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٤ طبع فرج الله الكردى .

(٢) راجع ص ٧٤ من كتاب عيون المسائل للفارابى ضمن المجموع للفارابى طبع الخانجى .

ذلك فعلا مركبا من أمرين : فعل بدنى وفعل نفسانى . ذلك أن يكون مثلا فى المرئيات برفع الأجفان ، وبأن نحاذى أبصارنا نحو الشيء الذى نتشوق إليه ، وهذه أفعال بدنية ، والإحساس بنفسه فعل نفسانى .

وإذا كان التشوق (أى الرغبة والنزوع) إلى تخيل أى شيء فمعرفة ذلك من عدة طرق : منها ما يرد على القوة المتخيلة بواسطة الإحساس بشيء ما ، ذلك الشيء مأمول فيه أو مخوف منه ، وإما أن تخترع القوة المتخيلة شيئاً مرجواً لها ومرغوبا فيه أو تتمناه مع أنه قد لا يكون له وجود خارجى (١) .

هذه هى طرق المعرفة،أما كيفيتها : فإنه لا تكاد الحواس تقع على المحسات حتى تنتزع منها صورا صالحة للتعقل . ثم تنتقل هذه الصور من درجه الحس الشخصى إلى درجة الحس المشترك ، ثم إلى درجة الخيال الذى يحفظ هذه الصور التى لا تزال عالقة بالمادة ، حتى تأتى القوة الناطقة فتخلص هذه الصور من المادة ، وترتب هذه الصور الجزئية الحاصلة فى العقل ، وتقارنها بعضها ببعض كى تكوّن من ذلك المعانى الذهنية والأمور الكلية .

على أن المعرفة الحقة هى ما كانت من طريق النفس الناطقة (العقل) ، وهى المعرفة المتعلقة بالأمور الكلية والمهايا العامة ،

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٥٠

وهذه المعرفة لا يحصلها الإنسان باجتهاده ، بل إنها تتجلى له فى صورة هبة من العالم الأعلى ، من العقل الفعال . فى ضوء هذا العقل الفعال يستطيع عقلنا أن يدرك الصور الكلية للأجسام ، وبذلك يصير الإحساس معرفة عقلية ، ذلك أن انتقال العقل من القوة إلى الفعل لا يكون من الإنسان نفسه ، بل من العقل الفعال الذى هو أعلى رتبة من العقل الإنسانى .

## (٤) الأخلاق فى نظر الفارابى :

يرى الفارابى : أنه كما أن علم المنطق يضع القوانين العامة للمعرفة الإنسانية التى يجب أن يسير عليها الإنسان فى تفكيره وبحثه كى يتبين الصحيح من الخطأ فى الفكر . كذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التى ينبغى أن يسير عليها الإنسان فى سلوكه ويعمل على مقتضاها فى الخارج،وإن كان شأن العمل والتجربة فى الأخلاق أكبر وأوسع مما هو فى المنطق .

أما الفضيلة : فيرى الفارابى أنها فى العلم والمعرفة ، ولذلك يقول: إن الشخص الذى يعلم ما فى كتب أرسطو من غير أن يعمل بها خير ممن يعمل بها ولا يعلمها ، ولا شك أنه فى هذا الرأى يتبع رأى سقراط فى الفضيلة الذى جعلها فى العلم ، كما يذهب الفارابى إلى أن العقل الإنسانى عنده القدرة على أن يعلم خيرية العمل وشريته ، وإذا علم الفرد ذلك أمكنه الحكم على الفعل بأنه خير أو شر ؛ وهذه نزعة سقراطية أيضا .

أما السعادة عنده : فيرى الفارابي أنه لايستحق هذا الاسم ولا يستأهله : إلا ماكان سعادة فى ذاته ولذاته ، وليس وسيلة لغيره ، ولا محتاجا فى كماله إلى غيره ، وهو المعرفة العقلية ، وتخلص النفس من قيود المادة وصيرورتها عقلا تعقل مافى العالم العلوى كله ؛ وهذه السعادة تنال فى نظر الفارابي بوسيلتين متلازمتين :

الأولى : إدامة الفكر والنظر فى الأمور العقلية .

والثانية : رياضة النفس على فعل الخيرات ، والتمسك بالفضائل ومجانبة الرذائل والشرور .

فإذا ماتحققت للمرء هاتان الوسيلتان وصل إلى السعادة، واستكملت نفسه ، واقتربت رتبته من رتبة الجواهر المفارقة .

وإليك مايقوله فى هذا الشأن :

« وحصول المعقولات الأولى للإنسان هو استكماله الأول ، وهذه المعقولات إنما جعلت له ليستعملها فى أن يصير إلى استكماله الأخير ، وذلك هو السعادة ، وهى أن تصير نفس الإنسان من الكمال فى الوجود إلى حيث لاتحتاج فى قوامها إلى مادة ؛ وذلك أن تصير فى جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ، وفى جملة الجواهر المفارقة للمواد ، وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا ، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال ، وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية ، بعضها أفعال فكرية ، وبعضها أفعال بدنية ، وليست بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال ما محدودة مقدرة

تحصل عن هيئات وملكات مامقدرة محدودة ، وذلك أن من الأفعال الإرادية مايعوق عن السعادة ، والسعادة هى الخير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ، ولافى وقت من الأوقات لينال بها شىء آخر ، وليس وراءها شىء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها ، والأفعال الإرادية التى تنفع فى بلوغ السعادة هى الأفعال الجميلة ، والهيئات والملكات التى تصدر عنها هذه الأفعال هى الفضائل ، وهذه خيرات لا لأجل ذواتها ، بل إنما هى خيرات لأجل السعادة ، والأفعال التى تعوق عن السعادة هى الشرور ، وهى الأفعال القبيحة ، والهيئات والملكات التى عنها تكون هذه الأفعال هى النقائص والرذائل والخسائس (١) .

وبعد فهذه هى آراء المعلم الثانى ( أبى نصر الفارابى ) فى الألوهية وفى العالم الطبيعى ، والنفس الإنسانية ، والمعرفة والأخلاق . ألممت بها ولخصتها من المراجع الأصلية ، وهى مؤلفات الفارابى وكتبه التى بين أيدينا وقارنت بينها وبين آراء فلاسفة اليونان الأقدمين ، ومن أراد التوسع فعليه بالرجوع إلى مؤلفات الفارابى التى ذكرتها وبينتها فى أول الكلام عنه .

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٦٥ وما بعدها .

# ابن سينا

## نسبه وحياته العلمية :

هو أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على بن سينا ، الملقب بالشيخ الرئيس ، والمكنى بأبى على ، والمشهور بابن سينا .

ولد هذا الفيلسوف فى قرية من قرى بخارى تسمى ( خرميثن ) ، أو فى قرية أخرى تسمى ( أفشنة ) ، عام ٣٧٠ هـ - ٩٨٠ م ؛ وقد كان أبوه عاملا للسلطان نوح بن منصور السامانى ، على قرية ( خرميثن ) ، من أمهات قرى بخارى فى ذلك العهد ، فلما شب وترعرع عمل والده على أن ينشئه تنشئة علمية ، فتلقى علومه الأولى فى بيت أبيه ، حفظ القرآن ، واستظهره مع كثير من الأدب العربى ، وهو دون العاشرة من عمره ، ثم تعلم علوم اللغة على أبى بكر أحمد بن محمد البرقى الخوارزمى ، ودرس الفقه على إسماعيل الزاهد . كما درس علوم الفلسفة والمنطق على أحد رجالها فى ذلك العصر ، وهو أبو عبد الله الناتلى ، وقرأ عليه كذلك كتاب المجسطى لبطليموس فى علم الهيئة ( الفلك ) .

وكان ابن سينا نابغة ذكياً ، فأخذ يسأل أستاذه ويناقشه فى قواعد المنطق ، حتى أوقفه ، وتفوق عليه فيه ، فأعرض عنه الأستاذ ، ومن يومها أخذ ابن سينا يقرأ فى كتب الحكمة والفلسفة وحده ،

حتى أتم قراءة جميع الكتب التى وقعت تحت يديه ، وبلغ فيها الغاية، ولما يبلغ عامه الثامن عشر من عمره .

ومع أن ابن سينا قد أنكر على أستاذه ( الناتلى ) بعض مسائل المنطق ، لكنه يعترف بالفضل لذويه ، ولا ينكر فضل الفيلسوف الإسلامى (أبى نصر الفارابى) عليه فى حـــل بعض المشاكل الفلسفية .

فقد حدث أن ابن سينا كان يقرأ كتاب : ( ما بعد الطبيعة لأرسطو ) ، فأغلق عليه فهمه ، فقرأه عدة مرات بلغت الأربعين مرة ، فلم يفتح الله عليه ، حتى كاد ييأس من الفلسفة ، ويعرض عنها ، لولا كتاب من كتب الفارابى يسمى : (أغراض ما بعد الطبيعة لأرسطو ) ، عرضه عليه وراق ، فاشتراه منه بثمن زهيد ، بثلاثة دراهم فقط ، بعد أن أعرض عن شرائه ، وكان هذا الكتاب سبباً فى فهم ما أغلق عليه من فلسفة أرسطو ، كما كان سبباً فى إقباله على الفلسفة ، وشغفه بها بعد أن كان قد انصرف عنها ، بسبب ما قاساه فى غير كتب الفارابى .

أخذ ابن سينا يقبل على كتب الفارابى فى الفلسفة ، يقرؤها ، ويستفيد منها ، ويتأثر بها ؛ مما يجعلنا نقرر دون حرج أن الفارابى يعتبر أستاذا لابن سينا فى الفلسفة ، وموجها له فيها .

وقد اتفق أن الأمير نوح بن منصور السامانى أصيب بمرض ، وحاول العلاج منه ، وكان ابن سينا قد اشتهر فى ذلك الوقت

بالطب بين قومه فعرض عليه ، فشفاه الله على يديه ، فقربه الأمير إليه ، وكافأه على ذلك بأن فتح له باب مكتبته على مصراعيه ، يقرأ فيها كيف يشاء ، ويطلع على مايريد فأخذ هذا الشاب الذكى يلتهم كل قيم ونفيس فى هذه المكتبة ، مما لم يطلع عليه أحد من أهل عصره فنمى عقله وذهنه ، واستفاد منها فائدة كبيرة . إذ كانت تحتوى على كتب نادرة المثال ، غير أنه من المؤسف أن هذه المكتبة النادرة قد أحرقت وأحرق ما كان فيها من كتب قيمة لم يطلع عليها غير ابن سينا [١] .

بيئته وعصره :

نشأ ابن سينا فى بيت من بيوت العلم ، وكان أهل هذا البيت من المتشيعين لآل على ، فقد وجدوا فى خراسان بين الشيعة الإسماعلية[٢] ومما يدل على تشيع هذا البيت اسمه وكنيته ، فاسمه الحسين . وكنيته أبو على ، يدلان على هذه النزعة الشيعية فى قومه ، وقد قيل : إن

(١) ويقال إن ابن سينا درس ضمن مادرس اللغة العربية ، حتى علم من غوامضها وأسرارها ما غاب عن أساطينها فى زمانه ، وقد حفزه إلى ذلك كلمة سمعها من أبى على الجبائى ، فى مجلس علاء الدولة ، إذ خاض معه فى حديث اللغة فقال الجبائى « إنك فيلسوف حكيم ، وأما كلامك فى اللغة فلا نرضاه » فلم يزل ابن سينا يدرس الكتب النادرة فى أسرار اللغة العربية ، حتى واجه الجبائى بعد سنوات بما أفحمه واستغلق عليه .

(٢) راجع نزهة الأرواح للشهرزورى .

البيت الذى نشأ فيه ابن سينا كان مركزا من مراكز الدعوة الإسماعيلية ، قال ابن سينا فيما رواه عنه تلميذه الجورجانى :

« وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ، ويعد من الإسماعيلية ، وقد سمعت منهم ذكر النفس والعقل على الوجـــه الذى يقولونه ويعرفونه ، وكذلك أخى » .

ويقول ( دى بور ) : كانت تسود هذا البيت تقاليد فارسية ، ومبادىء معارضة الإسلام (١) .

أما العصر الذى نشأ فيه ابن سينا فقد كان عصر انقسام وتنازع بين أمراء الأقاليم فى الدولة العباسية فى ذلك الوقت ، وكان الأمراء يحاولون تقريب العلماء من مجالسهم ، لاستشارتهم فى أمورهم والاعتزاز بهم ، ولما كان ابن سينا قد نشأ وشب فى كنف الدولة السامانية ، واشتهر بالطب والفلسفة ، وكانت هذه الشهرة كافية لأن تغرى الأمراء بتقريبهم له وتزيين مجالسهم بعلمه وفضله ، فالتحق بأعمالهم ، ووزر لبعضهم ، ودخل فى منازعتهم ، ولحقه بسبب ذلك كثير من الأذى والإهانة ، وتعرض للقتل ونجا منه غير مرة ، وقاسى من المحن والبلايا ما يقاسيه طلاب المعالى .

هذا الاتصال بالأمراء والوزراء جعله لايستقر فى مكان ، بل أخذ يتنقل من قصر أمير إلى قصر أمير آخر ، ويشتغل بتدبير أمور

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ترجمة الدكتور أبى ريدة ص ١٦٥

الدولة حينا ، وبتصنيف العلوم حينا آخر ، حتى تقلد الوزارة لشمس الدولة فى همذان ، ومع ذلك فبعد أن مات هذا الأمير ، وجاء ابنه بعده دفع بفيلسوفنا إلى السجن ، فمكث فيه بضعة أشهر ، وبعد أن خرج من السجن سار حتى اتصل بعلاء الدولة فى أصفهان .

وما زال ابن سينا على هـــذه الحال ، يخدم الدولة للأمراء ، ويشتغل بالعلم والتأليف ، حتى أدركه فى آخر حياته مرض (القولنج) فكان يعالجه إلى أن يبرأ منه ، ثم يعود إليه فيعالجه ثم يعود ، حتى يئس من علاجه ، فيترك العلاج ويقول : « إن المدبر الذى كان يدبر جسمى قد عجز عن التدبير فلا تنفع المعالجة » ثم يغتسل ويتوب إلى الله عزوجل ، ويقبل على قراءة القرآن ، حتى إنه كان يختم المصحف فى كل ثلاثة أيام مرة ، ويستمر على ذلك حتى تأتيه منيته ، فينتقل إلى ربه فى سنة ٤٢٨ هـ — ١٠٣٧ م ، وكانت سنه حينئذ قد بلغت السابعة والخمسين .

ويظهر أن ابن سينا كان ممتلىء الجسم شديد القوى ، وكانت قوة الحب لديه أغلب ، وقد أثر انهماكه فى إرضاء شهواته فى مزاجه وبنيته ، وكان ذلك سببا من أسباب مرضه وعلته .

مؤلفاته :

لم يكد ابن سينا يناهز العشرين من عمره ، حتى كان قد حصل كثيرا من العلوم المعروفة فى زمانه ، وأخذ يكتب فيها بأسلوب سهل المنال ، وإن كان فى بعض الأحيان يحتاج إلى دقة فى الإدراك والفهم ،

وكان له رأيه الخاص فى الفلسفة معتمداً على فهمه هو لمسائلها ، فلم يعكف على قراءة شراح أرسطو . ومزج علم اليونان بالحكمة الشرقية وكان يقول : حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء ، فقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا (١) .

وقد ألف ابن سينا كتبا كثيرة فى نواحى العلم المختلفة ، من فلسفة وطب وفلك وموسيقى وغيرها .

ومن أشهر هذه المؤلفات :

١ ـ كتاب الشفاء ، وهو موسوعة كبيرة فى الفلسفة وأقسامها .

٢ ـ كتاب النجاة ، وهو كتاب فى الفلسفة وأقسامها المنطقية والطبيعية والإلهية ، وهو مختصر لكتاب الشفاء . ألفه ابن سينا بعد تأليفه الكتاب الأول ، ويمتاز بسهولة أسلوبه .

٣ ـ كتاب الإشارات فى الفلسفة العامة أيضا : عالج فيه ابن سينا أدق مسائل الفلسفة . وكتب قسما خاصا بالتصوف ، إذ يبدو أنه كتبه فى آخر حياته بعد أن درس حكمة الإشراق ، ونزع إلى التصوف الشرقى .

٤ ـ كتاب القانون فى الطب : وهو أعظم كتاب ألف فى الطب فى عصره ، وبه طارت شهرة ابن سينا فى الطب أكثر مما طارت فى الفلسفة ، ولا يزال كثيرون من أهل أوربا يرجعون إليه ، ويستفيدون منه .

---

(١) راجع تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ص ١٦٨ طبع لجنة التأليف

٥ — ومنها رسالة الأدوية القلبية فى الطب أيضا ، ورسالة حى بن يقظان فى التصوف .

٦ — ورسائل فى الموسيق ، ومختصر المجسطى فى الفلك ، وغير ذلك كثير من الكتب والرسائل التى بلغت حوالى المائة كتاب .

وقد عنى الناس بهذه الكتب الجامعة فى الفلسفة وفروعها ، واشتغلوا بها حتى غلبت شهرة ابن سينا على غيره من الفلاسفة السابقين عليه ، وأطلقوا عليه لقب: ( الشيخ الرئيس ) ، كما ترجم كثير من كتبه الفلسفية ، فترجم كتابه الشفاء إلى اللغة اللاتينية ، واعتمد فلاسفة أوربا عليه فى فهم فلسفة أرسطو ، وترجم كتابه: ( القانون ) فى الطب ، واستفاد منه علماء الغرب كما ترجم غير ذلك من كتبه الفلسفية الأخرى .

## فلسفة ابن سينا

### أقسام الفلسفة عنده :

يرى ابن سينا أن الفلسفة تنقسم إلى قسمين : نظرية وعملية . فالنظرية : هى التى يكون الغرض منها حصول الاعتقاد بحال الموجودات على ما هى عليه ، والعملية : هى التى يكون الغرض منها تحصيل المنفعة للإنسان ، هى التى يكتسب الإنسان الخير بواسطتها .

والنظرية تنقسم إلى ثلاثة أقسام : وهى العلوم الطبيعية ،

والعلوم الإلهية ، والعلوم الرياضية ، ذلك أن الفلسفة النظرية تبحث في الوجود بما هو موجود ، والوجود إما عقلى مفارق للمادة ومجرد عنها ، وهو موضوع فلسفة ما بعد الطبيعة ؛ وإما مادى محسوس وهوموضوع الفلسفة الطبيعية ؛ وإما أن يكون مجردا فى الذهن ماديا فى الخارج فهو موضوع الفلسفة الرياضية ، وذلك مثل المقدار عددا كان أو شكلا (١) .

أما الفلسفة العملية فتشمل : علم الأخلاق ، وعلم تدبير المنزل ، والسياسة (١) .

ومن هنا تعلم أن موضوع فلسفة ما بعد الطبيعة لاتخالطه المادة أصلا ، لافى الخارج ولا فى التصور العقلى ، أما موضوع الفلسفة الطبيعية فلا يوجد ولا يتصور إلا فى المادة .

المنـــطق :

يرى ابن سينا أن العقل الإنسانى كثير الزلل ، وأنه عرضة للخطأ والصواب ، ولهذا كان الإنسان بحاجة إلى قانون يعصمه من الوقوع فى الخطأ ، هذا القانون هو المنطق ، ويصدر ابن سينا كتبه الفلسفية

(١) لايخفى مشابهة هذا التقسيم الذى ذكره ابن سينا لتقسيم أرسطو ، راجع كتابنا فى تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣ من الطبعة الثانية .

(٢) راجع رسالة أقسام العلوم العقلية لابن سينا ص ١٠٤ ، ورسالة الطبيعيات من عيون الحكمة له أيضا ص ٢ وما بعدها من مجموع الرسائل ، طبع أمين هندية .

ببحث هـذه القوانين المنطقيـة وبيانهـا ، فيتكلم عن العـلم وتقسيمه إلى تصور وتصديق ، ويتكلم على الكلى والجزئى ، ومباحث الألفاظ ، وأنواع التعريف من الحد والرسم ، ثم يتكلم عن القضية وأنواعها ، والاستدلال ، ويذكر القياس وكيفية تأليفه . ثم يقسمه إلى القياس اليقينى ، والقياس الإقناعى ، والقياس الجدلى والخطابى ، على نظام ماهو مدون فى كتب المنطق القديم ، ثم يقول فى فائدته :

« فالمنطق هو الصناعة النظرية التى تعرّف أنه من أى الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذى يسمى بالحقيقة حدا ، والقيـاس الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهانا ، ويعرّف أنه عن أىّ الصور والمواد يكون القياس الإقناعى الذى يسمى ما قوى منه وأوقع تصديقا شبيها باليقين جدليا ، وما ضعف وأوقع ظنا غالبا خطابيا . . . الخ ؛ فهذه فائدة صناعة المنطق ؛ ونسبتها إلى الروية نسبة النحو إلى الكلام ، والعروض إلى الشعر ، لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ، ربما أغنيا عن تعلم النحو والعروض ، وليس شىء من الفطر الإنسانية بمستغن فى استعمال الروية عن التقدم بإعداد هذه الآلة ، إلا أن يكون إنسانا مؤيدا من الله تعالى » (١) .

### الإلهيات عند ابن سينا :

يرى ابن سينا أن الموجود إما أن يكون واجب الوجود لذاته ،

(١) راجع كتاب النجاة لابن سينا ص ٣ وما بعدها .

وإما أن يكون ممكن الوجود لذاته ، وبين القسمين يوجد قسم ثالث : هو ممكن الوجود لذاته واجب الوجود لغيره (١) .

وواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ، وهو عند ابن سينا علة لكل ما عداه ، وهو المبدأ الأول الذى نشأ عنه كل موجود ، ويستدل ابن سينا على هذا الإله الخالق الموجد لكل شيء بدليل يخالف دليل المتكلمين الذين يستدلون بالحادث على المحدث ، وبالمخلوق على الخالق .

هذا الدليل هو دليل الإمكان :

ومؤدى هذا الدليل : أنه لاشك فى وجود موجود، هذا الموجود إما أن يكون واجبا أو ممكنا ، فإن كان واجبا ثبت وجود الواجب وهو المطلوب ، وإن كان ممكنا فلا بد له من علة ، فإن كانت هذه العلة واجبة ثبت وجود الواجب ، وإن كانت ممكنة فلابد لها من علة . . . وهكذا . ولاجائز أن تستمر سلسلة العلل إلى مالانهاية ، فيترتب عليه

---

(١) واجب الوجود : هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال ، وممكن الوجود : هو الذى متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال : واجب الوجود هو الضرورى الوجود ، وممكن الوجود هو الذى لاضرورة فيه بوجه .

وواجب الوجود نوعان : واجب الوجود لذاته ، وهو الذى يكون وجوب وجوده من ذاته لا من غيره كالله عز وجل ، وواجب الوجود لغيره : هو الذى يكون وجوب وجوده من غيره كالعقول العشرة .

التسلسل وهو محال ، ولاجائز أن يترتب الأول على الأخير فيلزم الدور وهو محال .

لذلك وجب أن تقف سلسلة العلل عند موجود واجب الوجود لذاته ليس له علة أصلا ، وليس ناشئا عن شىء آخر غيره ، هـــذا الموجود هو واجب الوجود ، وهو الله تعالى .

صفات الواجب :

وواجب الوجود عند ابن سينا واحد من كل وجه ، فهو واحد لا كثرة فيه أصلا ، بمعنى أنه بسيط لايجوز أن يكون لذاته مبادىء يتركب منها ، وواحد أى غير متعدد ، فليس هناك واجب الوجود لذاته سواه ؛ وواجب الوجود تام لاينقصه شىء ، وليس له حالة منتظرة تكمل وجوده ؛ وهو عقل محض يعقل ذاته ، ويعقل النظام العام الموجود فى الكل، وهو خير محض وكمال محض، والخير بالجملة هو مايتشوقه كل شىء ويتم به وجوده(١) ، ومن أجل أن واجب الوجود خير محض فلا ينشأ عنه إلا الخير ، أما وجود الشر فى العالم فعارض، على أن الشر فى العالم ليس شرا من حيث حقيقته وذاته ؛ بل هو خير فى ذاته نتج عنه شر نسبى ؛ فماء المطر مثلا خير فى ذاته ، وشر من حيث إنه قد يغرق شخصا ، أو يهدم بيت فقير ، وهذا أمر عارض لماء المطر لاذاتى ، والنار خير من حيث من ذاتها ، فهى مخلوقة للاستدفاء ، وطهو الطعام وغير ذلك، وأما إحراقها شخصا أو بيتا لآخر فأمر عارض

(١) النجاة لابن سينا ص ٢٢٩

أيضاً ... وهكذا يرى ابن سينا أن كل موجود فى العالم خير من حيث ذاته ومن حيث وجوده عن الله تعالى ، أما الشر فعارض له ، وإذا كانت الموجودات الناشئة عن الله خيرا فمن باب أولى مبدؤها ، وهو الله تعالى فهو خير محض ، وهو عاشق ومعشوق ، وذلك لأن واجب الوجود الذى هو فى غاية الجمال والبهاء ، والذى يعقل ذاته بتلك الغاية، ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق . وأعظم لاذ وملتذ . فإن اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم (١) .

### كيفية انبثاق الموجودات :

بينا أن ابن سينا يذهب إلى أن الله تعالى واحد من كل وجه ، بسيط لا تكثر فيه ، والواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد ، فلا يمكن أن تصدر عنه كثرة أصلا ، فنشأ عن الله تعالى ما يسمى بالعقل الأول ، وعلة هذا الصدور أن الله تعالى عالم يعلم ذاته ، ومن علمه بذاته نشأ عنه شيء مشابه له ، وهو العقل الأول ، هذا العقل وإن كان واحدا بالذات إلا أنه متكثر بالاعتبار ، فهو عقل يعقل ذاته ، ويعقل علته وهو الله تعالى ، وهو واجب الوجود بالغير ، وممكن الوجود بالذات ، فمن ناحية تعقله لعلته نشأ عنه العقل الثانى ، ومن ناحية تعقلة لذاته نشأ عنه نفس الفلك المحيط ، ومن ناحية إمكانه بالذات نشأ عنه جسم الفلك ، وهذا العقل الثانى نشأ عنه ثلاثة أشياء

---

(١) النجاة لابن سينا ص ٢٤٥

أيضاً . فهو عالم بالأول وبذاته ، وواجب الوجود بغيره ، وممكن الوجود لذاته ؛ فمن جهة علمه بالأول نشأ عنه العقل الثالث ، ومن ناحية علمه بذاته نشأ عنه نفس الفلك الثانى ، ومن جهة إمكانه بالذات نشأ عنه جسم الفلك .. وهكذا يستمر الصدور : كل عقل ينشأ عنه ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس ، وفلك ، حتى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال والفلك التاسع ، وهو فلك القمر .

ولما كان العقل لا يمكنه تحريك الجسم بذاته ، سواء كان جسم الأفلاك العليا ، أو جسم الموجودات السفلى ، احتاج إلى واسطة ، وهذه الواسطة هى النفس ، فلا بد له إذن من نفس يؤثر بواسطتها فى الأجسام ، فالمبـــدأ الأول يؤثر فى العقول ، والعقول تؤثر فى النفوس ، والنفوس تؤثر فى الأجرام السماوية ، وهذه تؤثر فيما تحت الفلك التاسع ، وهو فلك القمر (١) .

ثم يقوم العقل العاشر ( العقل الفعال ) بالتأثير فى العالم السفلى بواسطة فلك القمر ؛ فتوجد الأسطقسات الأربعة (٢) التى يتكون منها بقية الموجودات الأرضيـــة ، والصور الجسمية ، والنفوس الإنسانية ( أى القوى الطبيعية أو الكمالات الأولية للجسم ) ، أما

---

(١) راجع تاريخ فلاسفة الإسلام لدى بور ص ١٧٣ .

(٢) الأسطقسات : هى العناصر الأربعة الأولى وهى : الماء ، والهواء ، والنار ، والتراب ، القابلة للكون والفساد المتكثرة بالعدد والنوع معا ( راجع النجاة لابن سينا ص ٢٨٠ )

النفس الناطقة فهى مجردة عن المادة تفيض من أعلى .

ومن هنا نعلم أن العالم عند ابن سينا قسمان : العالم العلوى ، ويتكون من المبدأ الأول ( الله عز وجل ) ، والعقول العشرة ، والأفلاك التسعة ، والنفوس .

أما العالم السفلى : فيتكون من الأسطقسات الأربعة ( المادة ) ، والقوى الطبيعية ، وهى قوى سارية فى الأجسام ملابسة المادة على التمام ، والنبات ، والحيوان ، ونعلم كذلك أن الأفلاك التسعة هى على الترتيب من أعلى إلى أسفل : الفلك المحيــــط ، وفلك الأطلس ( الكواكب الثابتة ) ، وفلك زحل ، والمشترى ، والمريخ ، والشمس ، والزهرة ، وعطارد ، والقمر .

بين ابن سينا والمتكلمين والفلاسفة :

١ — مما تقدم نعلم أن ابن سينا خالف المتكلمين فى الاستدلال على وجود الواجب ، فهم يستدلون على الله تعالى بالمخلوقات ، يستدلون عليه بالحادث ، أما هو فقد استدل على الله تعالى بالإمكان . والإمكان الذى هو جواز الوجود والعدم أمر اعتبارى ؛ ومن هذا المعنى أمكنه الوصول إلى إثبات واجب الوجود ، الذى يكون وجوده من ذاته .

٢ — يرى ابن سينا أن كل شىء فى الكون ناشىء عن هذا الواجب (الله تعالى ) ، ولكن ذلك بطريق العلية . فالله هو المبدأ الأول ، نشأ عنه العقل الأول ، وعن هذا العقل نشأ الثانى .. وهكذا إلى آخر سلسلة الوجود ؛ فالله بهذه الطريقة لم يؤثر بنفسه فى كل موجود ، بل بالواسطة

وهذا مايخالف رأى المتكلمين الذين يرون أن كل شىء موجود بإيجاد الله تعالى له ، إذ هو الخالق المصور المبدع لكل شىء .

٣ — أما ابن سينا فى نظرية العقول العشرة والأفلاك فهو متأثر فيها بالفيلسوف : أبى نصر الفارابى ، الذى أخذ هذه الفكرة عن الفلسفة اليونانية : عن أرسطو ، وبطليموس فى كتابه المجسطى ؛ فقد ذهب أرسطو إلى تأثير العقول فى العالم الأرضى ، وذهب بطليموس إلى وجود أفلاك سبعة أثبتها بالرصد هى : زحل ، والمشترى ، والمريخ ، والشمس ، والزهرة ، وعطارد ، والقمر ، وقد أراد ابن سينا ، ومن قبله الفارابى ، أن يوفق بين هذه الفلسفة المنقولة إليهم ، وبين الدين الذى جاء بإثبات أن هناك مخلوقا يسمى العرش ، وآخر يسمى بالكرسى ، فأضاف العرش والكرسى إلى الأفلاك السبعة التى أثبتها بطليموس ، فصارت الأفلاك عنده تسعة ، وقد حمل ابن سينا قوله تعالى : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ) على هذا المعنى ، وقال : إن الذى يحمل العرش هى الأفلاك الثمانية التى تلى العرش من أسفل .

## فلسفته الإنسانية

### أولا ـ النفس الإنسانية :

يذهب ابن سينا إلى أن الإنسان مكون من جزأين رئيسيين هما : الجسم ، والنفس ؛ وهذان الجزآن ليس بينهما اتصال فى الجوهر ، لأنهما مختلفان فى حقيقته ، إذ أن الأجسام كلها تتكون من امتزاج العناصر

بعضها ببعض ، بفعل الكواكب وتأثيرها فى تكوين الأشياء (١) ؛ والجسم الإنسانى يتكون على هذا النحو من امتزاج العناصر أيضاً ، وإن كان ينشأ من أحسن الأمزجة اعتدالا . أما الجزء الثانى فهو النفس ، وهى جوهر بسيط ، مجرد عن المادة ، هبط إلى الجسم من العالم العلوى ، وهى فى حلولها فى البدن تشعر بغربتها وتألمها ، إذ أنها فى حلولها فى الجسم المظلم تشعر بأنها مسجونة فيه فتتألم لذلك .

ولكل جسم نفس خاصة به ، فاضت عليه من واهب الصور ، وهو العقل الفعال ، ولكنها بعد حلولها فى الجسم لا تلبث أن تتعوده وتسر لوجودها فيه ، فقد أدركت أشياء بعد حلولها فى الجسم لم يكن من المستطاع لها أن تدركها وهى فى عالمها العلوى ؛ ولكن هل يستمر هذا السرور ؟ الجواب : لا . فقد تصاب بنقص من اصطحابها للجسم وملازمتها له ، فتصير شقية غير سعيدة ، فتحاول أن تستعيد سعادتها الأولى ، وترجع إليها ، ولكنها لا تتمكن من ذلك إلا إذا تخلصت من الجسم ، ورجعت إلى ما كانت عليه من التجرد عن المادة ، والبعد عنها ، ولا يكون ذلك إلا بالثقافة والعلم ؛ والاتصاف بالأخلاق

(١) يرى ابن سينا أن جميع العناصر ( الماء والهواء والتراب والنار ) خاضعة لتأثير الأجرام الفلكية ، وأن الأجسام الفاسدة جميعها ناشئة من تأثير هذه الكواكب ، ومنها جسم الحيوان والإنسان ، أما النفس فليست ناشئة من العناصر ، بل هى مستفادة من خارج ( العالم العلوى ) . راجع القصيدة العينية لابن سينا ، ورسالة حى بن يقظان له أيضا .

الحسنة ، والتخلق بالفضائل والعمل بها ، فليس العلم وحده كافيا لإرجاع النفس إلى حالتها الأولى ، وليس العمل وحده بكاف أيضاً ، بل لابد من الجمع بين العلم والعمل ، حتى يمكنها التخلص من هذا الجسم المظلم .

وقد أوضح ابن سينا هذا المعنى فى قصيدته المشهورة المسماة : بالقصيدة العينية ، والتى مطلعها هو :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاءُ ذاتُ تعزّز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهى التى سَفرتْ ولم تتبرقع
وَصلتْ على كره إليك ورُبما كرهت فراقك وهى ذات تفجع
أنفت وما ألفت فلما واصلت ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهودا بالحمى ومنازلا بفراقها لم تقنع

وهكذا يستمر ابن سينا فى بيان حقيقة النفس وكيفية حلولها فى الجسم ثم رغبتها فى التخلص منه والعودة إلى ما كانت عليه .

ومن صفات النفس الإنسانية أنها بسيطة ، مجردة عن المادة ، وأنها قديمة ، وأنها باقية خالدة لاتفنى ، فإن الفناء للجسم وحده ، وأما النفس فتعود بعد فناء الجسم إلى عالمها العلوى ، لتثاب فيه أو تعاقب على ما قدمت من أعمال فى حياتها الدنيا ، ذلك أن المعاد عند ابن سينا روحانى لا جسمانى ؛ إذ أن الجسم يستحيل إعادته عنده وعند غيره من فلاسفة المسلمين ، وعلى ذلك فالثواب والعقاب روحانيان أيضا (١) .

---

(١) النجاة لابن سينا ص ١٨٥

ويرى ابن سينا أن عودة البدن محالة لما يأتى :

١ ـ أن الأجسام يختلط بعضها ببعض حين تتفتت وتصير تراباً، فيغتذى به النبات ، ثم يأكله الإنسان فينمو به ، ويصبح جزءاً من جسمه ، وعند الإعادة هل يعاد الجسم مع ماتكوَّن منه وعلى ذلك فلا يعاد المأكول ، أو يعاد الآكل بدون المأكول فيعاد حينئذ ناقصاً ؟ .

٢ ـ أن الجسم لايتكون إلا عن طريق طبيعى ، مثل تكونه فى المرة الأولى التى مر فيها بأطوار مختلفة ، ونما أثناء هذه الأطوار بوساطة الأخلاط المركبة من العناصر الأربعة الآتية إليه عن طريق الأغذية ، وهذا لا يتيسر فى العالم الآخر ، وينتج من ذلك أن بعث الأجسام غير ممكن .

وقد رد العلماء على أدلة ابن سينا فى إنكاره إعادة الأجسام بأدلة كافية شافية فليرجع إليها من يشاء فى كتب التوحيد ، أمثال المواقف لعضد الدين الإيجى ، والمقاصد لسعد الدين التفتازانى وغيرهما .

على أن ابن سينا له كلام آخر فى النفس عامة ، ويريد بها القوى الناشئة عن امتزاج العناصر بعضها ببعض امتزاجا خاصا يؤدى إلى وجودها ، ويقسمها فى كتابه النجاة إلى ثلاثة أقسام (١) :

١ ـ النفس النباتية : وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة مايتولد ويربو ويغتذى ـ والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذى قيل إنه غذاؤه .

---

(١) راجع النجاة لابن سينا ص ١٥٧ وما بعدها .

٢ ـ النفس الحيوانية : وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة مايدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة .

٣ ـ النفس الإنسانية : وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة مايفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى، ومن جهة مايدرك الأمور الكلية .

وهذا النحو من التفسير للنفس شديد الشبه برأى أرسطو فيها ، إذ يقسمها إلى نفس هذه الأقسام الثلاثة .

وأما التفسير الأول للنفس الإنسانية الذى يدعى فيه أنها قديمة ، وبسيطة ، وخالدة باقية وأنها من عالم آخر غير هذا العالم ؛ وأنها سجينة فى هذا الجسم ، تتمنى الخلاص منه ، والعودة إلى عالمها الأصلى، فهو شبيه برأى أفلاطون ، ممتزجاً . . بالأفلاطونية الحديثة ، ومشروحاً بها (١) .

ثانياً ـ نظرية المعرفة :

يذهب ابن سينا إلى أن وسائل المعرفة ثلاثة أشياء :

١ ـ الحواس الظاهرة ٢ ـ الحواس الباطنة ٣ ـ العقل

---

(١) يرى ابن سينا أن النفس اسم مشترك ، يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات ، وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة . فحد المعنى الأول : أنها كمال جسم طبيعى آلى ذى حياة بالقوة ، وحد النفس بالمعنى الثانى : أنها جوهر غير جسم هو كمال لجسم محرك له بالاختيار . ( راجع رسالة الحدود صـ ٨١ من مجموعة الرسائل ) .

أما الحواس الظاهرة فهى الخمس المعروفة ، وهى السمع، والبصر، والذوق ، واللمس ، والشم .

وأما الحواس الباطنة فهى خمس أيضاً :

(١) الحس المشترك . وهى القوة التى تجتمع فيها صور المحسوسات.

(٢) الخيال : وهى القوة التى تحفظ فيها صور المحسوسات بعد غيبتها.

(٣) الواهمة : وهى القوة التى تدرك المعانى الغير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية ، كالحكم على الذئب بأنه عدو ، وعلى الولد بأنه معطوف عليه .

(٤) المفكرة : وهى القوة التى من شأنها أن تركب بعض ما فى الخيال مع بعضه ، أو أن تفصل بعضه عن بعض .

(٥) الحافظة والذاكرة : وهى القوة التى تحفظ أحكام القوة الواهمة [1] .

أما العقل فهو قوة من قوى النفس الناطقة ، بل هو أعلى هذه القوى ، وهو قسمان : نظرى . وعملى [2] ؛ والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا فى مكانها ، بل هو يرتقى بها ، وذلك بتجريد الإحساس من العوارض المشخصة ، وبانتزاع الصور الكلية من الصور المتخيلة .

---

(١) راجع كتاب النجاة لابن سينا ص ١٦٣ وما بعدها .

(٢) العقل النظرى قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هى كلية ، والعقل العملى قوة للنفس هى مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مظنونة ( رسالة الحدود ص ٨٠ ) .

والعقل يكون فى أول أمره عقلا بالقوة ثم يصير عقلا بالفعل وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤديها إليه الحواس الظاهرة والباطنة ، فالعقل يخرج إذن بالاستعمال من القوة إلى الفعل . وهذا يحدث بواسطة الإدراك ، ولكن بهدى وإنارة من أعلى ، من واهب الصور ، وهو العقل الفعال الذى يفيض الصور على العقل الإنسانى(١)

هذه هى طرق المعرفة الثلاثة . أما المعرفة نفسها فتنقسم إلى ثلاثة أنواع :

الأول : معرفة المبادىء الأولية التى هى مثل : الكل أعظم من الجزء ، والواحد نصف الإثنين . . . الخ .

والنوع الثانى : هو إدراك المجردات والكليات العامة ، وهذا النوع يحتاج إلى مجهود أكبر مما يحتاج إليه النوع الأول .

والنوع الثالث : هو معرفة الأمور الغيبية .

ويجعل ابن سينا طريق النوعين الأولين الحواس والعقل ، وهما أمران طبيعيان ـ وأما طريق النوع الثالث فهو الوحى والإلهام وهو طريق غير طبيعى ، ووسيلته الفضيلة والتنسك ، لأن الروح لا تعرف الغيب إلا بمقدار اتصالها بعالمها ، وهى لا تتصل به إلا إذا تغلبت على الجسم ، ولذلك فهى فى حالة النوم أكثر اتصالا بالملأ

---

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ص ١٧٨ وما بعدها وكتاب النجاة لابن سينا ص ١٦٥ وما بعدها ، ومجموعة الرسائل ص ٨٠

الأعلى منها فى حالة اليقظة ، وهى بعد الموت أكثر اتصالا منها فى حالة النوم .

تالثاً ـ الأخلاق عنده :

يرى ابن سينا فى رسالة له فى علم الأخلاق : أن الإنسان العاقل هو الشخص الذى يحاول أن يكمل إنسانيته بما يسعده فى الدنيا والآخرة،ويبين أن طريق هذه السعادة إنما هو فى تحصيل العلوم النظرية والعملية ، التى تكمل قوتيه : النظرية والعملية معاً ، أما القوة النظرية فكمالها إنما يكون فى دراسة العلوم النظرية وتحصيلها . وأما القوة العملية . فكمالها يكون بالعلم بالفضائل العملية والاتصاف بها،وأصول هذه الفضائل تنحصر فى أربعة ، وهى : العفة ، والشجاعة ، والحكمة والعدالة .

فالعفة منسوبة إلى القوة الشهوانية ، والشجاعة منسوبة إلى القوة الغضبية ، والحكمة منسوبة إلى القوة المميزة ( القوة العاقلة ) ، أما العدالة فهى منسوبة إلى اعتدال القوى جميعها .

ويرى ابن سينا : أن هذه الفضائل الأصلية يتفرع عنها فضائل أخرى كثيرة ، من هذه الفضائل : السخاء ، والقناعة ، والكرم ، والحلم ، والصفح ، والوفاء بالوعد ، والحياة ، والحكمة وأصالة الرأى . . . الخ فالسخاء والقناعة راجعان ومنسوبان إلى القوة الشهوانية ، والصبر،والحلم،والعفو ، والصفح ، منسوبة إلى القوة الغضبية ، والحكمة

والبيان وأصالة الرأى والفطنة ترجع إلى القوة التمييزية العاقلة (١) .

هذه هى السعادة الدنيوية فى رأى ابن سينا . وهى تكون فى تحصيل العلوم النظرية ، والاتصاف بالفضائل العملية والعلم بها كما رأينا ؛ فالسعادة عنده فى العلم والمعرفة .

أما فى الآخرة فيرى أن سعادة النفس إنما تكون فى انفصالها عن البدن وبعدها عنه ، هى فى تجردها عن المادة ، ورجوعها إلى الحالة التى كانت عليها من التجرد والصفاء ، وليست فى تحصيل مالذ وطاب من المأكولات والمشروبات ، وإرضاء الشهوات الجنسية فى الجنة . إذ يذهب ابن سينا إلى أن النعيم روحانى فقط ، كما أن العقاب فى الآخرة روحانى أيضا ، ومن مات فقد قامت قيامته .

وما ورد فى القرآن من وصف لنعيم الجنة للمؤمنين ، ووصف عذاب النار للعاصين والكافرين فليس على ظاهره ، وإنما هو مؤول وقد جرى القرآن الكريم فى بيانه على مخاطبة الجمهور بما يحسونه ويدركونه ، من المخاطبة بالمحسوس والمعلوم ، وهذا هو الأسلوب الذى ينفع العامة ، أما العلماء والخاصة فيرى الكثير منهم : أن هذا تمثيل لاحقيقة ، وأن غاية العالم والمفكر إنما هى فى التخلص من الجسم المادى المظلم الذى يعوق النفس عن معرفتها وسعادتها .

ومن هنا كان الخاصة من العارفين يعبدون الله تعالى بالانصراف

---

(١) راجع ص ١٥٢ من مجموع الرسائل التسع لابن سينا طبع أمين هندية .

إليه بفكرهم . ولا يبتغون من وراء ذلك غير ذات الحق سبحانه وتعالى ، فلا يرجون ثوابا ولا يخافون عقابا (١) ولا شك أن هذه نزعة صوفية باطلة ، وأنه تمحل لامبرر له ، وصرف لآيات القرآن في الثواب والعقاب وللأحاديث الصحيحة الواردة في هذا المعنى إلى معان بعيدة ، وما هو المانع العقلى من أن يكون الثواب والعقاب حسيين ؟ وتبقى آيات القرآن وأحاديث الرسـول على ظاهرها . وفى النعيم الحسى لذة وسعادة لا يمكن إنكارها . اللهم إلا أن يكون ابن سينا قد تأثر بالفلاسفة اليونانيين فى إنكار الثواب والعقاب الحسيين بناء على رأيهم فى إنكار الحياة الآخرة .

ولا شك فى تأثر ابن سينا برأى فلاسفة اليونان فى الأخلاق ، فإرجاع الفضائل الأصلية إلى قوى النفس هو رأى أفلاطون ، وبيان أن السعادة فى الدنيا فى العلم والمعرفة هو رأى سقراط ، وأن السعادة فى الآخرة إنما هى فى تجرد النفس من الجسم وبعدها عنه وخلوها منه هو رأى أفلاطون كذلك . وهـذا هو التوفيق بين المذاهب ، أو إن شئت فقل التلفيق بينها .

---

(١) تاريخ فلاسفة الإسلام لدى بور ص ١٨٣

# ابن رشـــد

## نسبه وحياته :

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد ، ولد بقرطبة سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) ، من أسرة عريقة فى المجد عالية الشأن فى الأندلس ، تولى أفرادها منذ زمن بعيد بعض المناصب الراقية فى الدولة ، وقد تولى هو وأبوه وجده قضاء قرطبة ، وورث عن جده كثيرا من مواهبه الفطرية ، ومكنه ثراء أسرته من أن يتلقى العلم من صغره ، وأن يدرس دراسة عالية فى كثير من العلوم والفنون ، فدرس الفقه ، وعلم الكلام ، والنحو والموسيقى ، ورأى فى نفسه ميلا إلى الفلسفة فتعلمها من (ابن باجه) الفيلسوف الأندلسى الشهير فبرع فيها ، وحاز شهرة عظيمة فى الفلسفة ، والطب ، والرياضة ، حيث كان أعلم أهل عصره بكل هذه العلوم .

وفى سنة ١١٦٩ م تولى ابن رشد منصب قاضى القضاة فى قرطبة بعد وفاة والده ، فحمدت سيرته ، وأثنى عليه الناس لما رأوا من عدالته ونزاهته ، فذاع ذكره ، وانتشر صيته فى أنحاء العاصمة ، فسمع به الأمير أبو يعقوب الموحدى فقربه من مجلسه وأنعم عليه بما شجعه وزاد فى إقباله على دراسة الفلسفة ، ولما رأى نبوغه وشاهد عبقريته رغب فى أن ينتفع به العلم فى عصره ، فجعل يوجه إليه أسئلة فى المنطق

وما وراء الطبيعة ، لأن هذا الأمير كان لا يقل ثقافة عن علماء عصره ، وحين آمن بعلم ابن رشد صرح أمام ابن طفيل بأنه فى حاجة إلى فيلسوف ذكى يشرح كتب أرسطو ويوضح مراميها ؛ فاعتذر ابن طفيل عن هذه المهمة بأن لديه من مشاغل حياته ما يمنعه من مزاولتها ، ثم ذكر أمامه ابن رشد بخير وأثنى على عبقريته ، وأنبأه بأنه جدير بتحقيق رغبة الأمير ؛ ولما خلا بابن رشد أبلغه رغبة الأمير ، وطلب إليه أن ينزل عند إرادته ، فأجاب سؤله ، وكان عند حسن ظنه به ، فأخذ يصول ويجول فى كتب أرسطو ، فألقى على ظلمتها الحالكة شعاعا قويا من نور ذكائه الوقاد ، وعلمه الفياض ، وآرائه اليقينية الثابتة ، حتى كشف غامضها ، وأوضح مبهمها ، وجعلها فى متناول أفهام كل من له إلمام بالحكمة ، بعد أن كانت مقصورة على تلاميذ ( أرسطو ) فى معهد ( الليسيه الأثينى ) ، ولهذا قال عنه بعض فلاسفة أوروبا : « ألقى أرسطو على كتاب الكون نظرة صائبة ففسره وشرح غامضه ، ثم جاء ابن رشد فألقى على فلسفة أرسطو نظرة ثاقبة ففسرها وشرح غامضها » .

ولما تولى الخليفة المنصور بالله كان ابن رشد قد انقطع لدراسة الفلسفة ، ووقف نفسه على بحوث الحكمة ، وأفرغ جهده فى توجيه فلسفة أرسطو وتعليلها وإعلاء شأنها ، وكان هذا الأمير قد خالف نهج سالفه ، فهجر الفلسفة ومال إلى التصوف ، وجعل حوله بطانة من شيوخ الطرق الذين لقحوا رأسه بما أحنقه على ابن رشد وبغضه

فيه ، ومما زاد الطين بلة أن جماعة من أعدائه قد اندسوا بين هؤلاء المتصوفين وأخذوا يكيدون له من وراء ستار الدين ، حتى إذا استحكم العداء فى نفس الأمير أمر بالقبض على ابن رشد ، وتلاميذه المخلصين له ، فجىء بهم وحوكموا أمام مجلس علنى ، ولم يسمح لهم بالدفاع عن أنفسهم ، وأسفرت المحاكمة عن نفيهم فنفوا إلى جهة نائية .

وقد انتهز خصومه هذه الفرصة ، وشنعوا عليه ، وأذاعوا أن الأمير نفاه إلى بلاد أجداده اليهود ، كما حرضوا الأمير على الفلسفة فحرمها على الناس ، وحظر عليهم الاشتغال بها ، وأمر بإحراق كتبها إلا ما كان منها فى الطب والرياضة ، ولم تتجاوز مدة العقوبة سنة حتى شهد جماعة من أهل أشبيلية بأن ابن رشد على غير مانسب إليه ، فرضى المنصور عنه وعن أصحابه ، وأعادهم إلى بلادهم معززين مكرمين ، وفى سنة ٥٩٥ هـ (١١٩٨ م) مرض ابن رشد مرضه الأخير بأشبيلية ، ثم توفى فى نفس هذا العام ، فخبا بموته كوكب لامع ظل يتلألأ فى سماء الأمة العربية زهاء أربعين سنة قضاها فى التأليف والتفكير ، وكانت سنه إذ ذاك اثنتين وسبعين سنة ميلادية ، وبموته وموت أصحابه انتهت الفلسفة فى بلاد الأندلس كما أسلفنا .

مؤلفاته :

كان ابن رشد من المكثرين فى التأليف ، فقد ألف فى العلوم المختلفة ، ووضع كثيرا من المؤلفات : فى علم الكلام ، والفقه ،

والنحو ، والطب ، والفلك ، وغيرها .

كما كتب فى الفلسفة مؤلفات عدة ؛ ومن أشهرها :

(١) الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة .

(٢) تهافت التهافت ( يرد فيه على كتاب تهافت الفلاسفة الذى ألفه الإمام الغزالى ) .

(٣) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

(٤) سعادة النفس .

(٥) نقد نظرية ابن سينا فى الممكن لذاته والممكن لغيره .

كما كتب عدة تلخيصات وشروح مختلفة لكتب : أرسطو ، وأفلاطون ، والفارابى ، وابن باجه وغيرهم ؛ ومن ذلك تلخيصاته لكتب : ( السماع والعالم ) و ( السماع الطبيعى ) و ( الآثار العلوية ) و ( كتاب النفس ) و ( كتاب الأخلاق ) ، وشروحه لكتب : السماع الطبيعى ) و ( كتاب النفس ) و ( كتاب القياس ) و ( مابعد الطبيعة ) ، وكل هذه الكتب لأرسطو .

كما شرح كتاب ( الجمهورية ) لأفلاطون ، ووضع شروحا مختلفة لكتب الفارابى وعلى الأخص كتابه فى المنطق .

وفى هذه الكتب والشروح المختلفة ظهرت آراء ابن رشد الفلسفية فى الإلهيات ، والنفس ، والعالم وهل حادث أو قديم ، وفى علم الله وإحاطته بالجزئيات ، وفى البعث وهل هو للأجساد أو للأرواح إلى غير ذلك مما يوضح آراءه ، ويبين أفكاره .

## علمه وآراؤه الفلسفية :

لقد كان ابن رشد معجباً بأرسطو كل الإعجاب ، وكان يعتبره المثل الكامل فى الفلسفة ، وأن الله قد اختصه وحده بالحكمة ، ولهذا فإن من حاولوا بعده أن ينشئوا مذهبا فلسفيا قد باءوا بالفشل ؛ ومن أجل ذلك رأى ابن رشد فى أول الأمر أن يقف حياته على شرح فلسفة أرسطو ، وتوضيح آراء هذا الفيلسوف العظيم بدون أن يكون له بجواره مذهب فلسفى خاص .

غير أن فلسفة أرسطو لم تصل إلى ابن رشد إلا عن طريق الأفلاطونية الحديثة . والشراح الإسكندرانيين ، كما أنها من جهة أخرى كانت غامضة معقدة ، فلهذا وذاك رأينا ابن رشد ينشىء مذهبا فلسفيا خاصـــا به دون قصد منه ولا اختيار ؛ إذ أن آراءه فى النظريات المعقدة من مذهب أرسطو خالفت جميع آراء الشراح الإسكندرانيين ، فجاء ذلك من جانبه ابتكارا دفعه إلى مصاف الفلاسفة المبتدعين ، ومن أهم آرائه ما يأتى :

## واجب الوجود ومعرفته بالنظر :

يرى ابن رشد أن معرفة واجب الوجود عن طريق التقليد من خصائص العامة . وأنه لا قيمة لها لدى الصفوة الممتازة من العلماء والحكماء ، لذا وجب أن تطلب هذه المعرفة عن طريق النظر المحض ، وهذا النظر لا يتيسر إلا لمن درس أدواته الضرورية

( وهى المنطق ) دراسة عميقة تؤهله لاستخدامه على خير وجه حتى تكون النتائج المستنبطة من أقيسة يقينية لايتطرق إليها شك . ولهذا فإنه يقرر : أن معرفة الله لما كانت واجبة بالشرع وقد حث الله الناس على النظر فى ملكوت السموات والأرض حتى يصلوا إلى هذه المعرفة عن يقين كان من ( الضرورى لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين ، وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدلى ، والقياس الخطابى ، والقياس المغالطى . . . ) (١) .

فهو بهذا يرى أن النظر الفلسفى واجب بالشرع ، ولما كان النظر لايتم إلا بالقياس وما يتعلق به من أنواع المقدمات ، وسائر قضايا المنطق ، كان تعلم المنطق واجبا بالشرع .

وهكذا يقرر ابن رشد أن النظر هو الوسيلة المثلى لمعرفة الله ، ثم هو يذهب بعد ذلك إلى أن الغاية التى ترمى إليها جميع الشرائع ، ويهدف إليها الفلاسفة من بحوثهم المستفيضة ، وبجهوداتهم المتواصلة هى غاية واحدة ، وهى معرفة السر الأسمى لهذا الوجود ، وما انبثق عنه من أسرار ؛ وهكذا تسير الفلسفة مع الدين متفقين فى اعتمادهما على أساس واحد ، هو العقل ليصلا بالإنسان إلى الحق والخير .

---

(١) راجع ص ٣ من كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد .

## مسألة علم الله بالجزئيات .

قد رأيت مما تقدم عند الكلام على أرسطو أن هذا الفيلسوف ينفى عن المحرك الأول علم ما فى هذا الكون المشاهد من أحداث حائلة ، وظواهر متغيرة ، وجزئيات ناقصة . وأشخاص كائنة فاسدة ، بحجة أنه لو علمها لأدى ذلك إلى نقص فى ذاته ، فوجب أن يقتصر علمه على أسمى الموجودات ، وهو ذاته فلا يتعداها .

ولقد تابع الفارابى وابن سينا أرسطو فى القول بهذا الرأى لأنهما أيقنا أن الذى حمل أرسطو على القول به هو إفراطه فى تنزيه المحرك الأول عن الاتصال بنقائص عالم الحس ، ولذا فقد قصرا علم الله على الكليات لأنها ثابتة لا تتغير ، ونفيا عنه العلم بالجزئيات ؛ من أجل هذا حمل الغزالى عليهما حملة شعواء فرماهما بالكفر من أجل ذلك (١) ، لأن نفى علم الله بالموجودات إنكار لما علم من الدين بالضرورة .

---

(١) لقد رمى الغزالى هذين الفيلسوفين بالكفر فى ثلاث مسائل : إحداها : إنكار علم الله بالجزئيات ، والثانية : القول بأزلية العالم ، والثالثة القول بأن الحشر للأرواح لا للأجساد .

« راجع هذه المسائل فى كتاب تهافت الفلاسفة للغزالى ص ٩١ طبع مصطفى البابى الحلبى بمصر » .

فلما جاء ابن رشد ، واطلع على هذه المعركة الحامية الوطيس. خطأ الغزالى فيما فهمه من أن فلاسفة الإسلام ينفون عن الله العلم بالجزئيات ، ثم قرر أن هؤلاء الفلاسفة لم يجحدوا علم الله بها ، وإنما جحدوا العلم الشبيه بعلم الحوادث ، وهو العلم المعلول للموجودات ، وذلك لأن العلم المعلول للموجودات هو الذى يؤدى إلى حدوث التغير فى العلم .

أما علم الله القديم فهو علة وسبب للموجودات ، لأن صدور هذه الموجودات عن الله إنما هو من جهة علمه بها ، وكما أنه لايحدث فى الفاعل تغير عند حدوث مفعوله ، أعنى تغيرا لم يكن قبل ذلك ، كذلك لايحدث فى علم القديم سبحانه تغير عند حدوث معلومه .

وإذن ، فالذى يراه الفلاسفة : هو أن الله لايعلم الجزئيات بالعلم المحدث ، بل يعلمها بعلم قديم ؛ وفى هذا ـ كما يراه ابن رشد ـ غاية التنزيه الذى يجب لله (١) .

هكذا يقرر ابن رشد رأى حكماء الإسلام فى مسألة علم الله بالجزئيات ، وهو فى هذا يعلن رأيه أيضا . وهو بذلك يحاول أن يخرّج رأيهم على وجه يتفق وما جاء به الإسلام .

والذى لاريب فيه أن ابن سينا قد صرح بما لايدع مجالا للشك بأن الله لايعلم بالجزئيات ، وقد كان فى رأيه هذا متأثرا بأرسطو

---

(١) راجع صفحتى ٢٨ و ٢٩ من كتاب فصل المقال لابن رشد .

الذى كان يرى أن واجب الوجود لايعلم سواه من الموجودات الكائنة الفاسدة .

ولكن ابن رشد لم يقو على احتمال نفى العلم عن البارى ، ولم يستسغ فكره معلولية هذا العلم للموجودات الحادثة ، فقرر أن الله يعلم الموجودات الجزئية بعلم قديم ، أى بالعلم الذى هو علة للموجودات وليس بعلم معلول لها ، ثم اتهم الغزالى حين رمى الفلاسفة بالكفر فى هذه المسألة بأنه لم يفهم مراميهم ، ولم يدرك ماقصدوا إليه .

غير أنا نأخذ على ابن رشد رميه للغزالى بأنه لم يفهم آراء الفلاسفة فى هذه المسألة مع ما كانت عليه تلك الآراء من وضوح وجلاء ؛ كما نأخذ أيضا على الغزالى رميه لأولئك الفلاسفة الأعلام بالكفر مع ثبوت حسن نياتهم ، والتحقق من أنهم لم يقصدوا من وراء هذا النفى إلا تنزيه البارى عما تصوروا أنه لايليق بمقام الألوهية ، وإن كانوا قد أخطأوا فيما ذهبوا إليه ، والنبى صلى الله عليه وسلم جعل للمجتهد أجرين إن أصاب ، وأجرا واحدا إن أخطأ ، وإنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرىء مانوى .

نشوء الموجودات :

يرى ابن رشد أن المادة قديمة ، والعالم أزلى ، وأن الحركة الموجودة بها طبيعية فيها ، وأن الإنتاج الجبلى الموجود فى الكون هو آت عن طريق التناسل والتوالد لا عن طريق الخلق والإيجاد ، وأن البارئ ليس له فى هذا الإنتاج إلا تخليص الكائن من الفاسد أو

المشرف على الفساد عن طريق التحريك الضرورى لا عن طريق الخلق والإيجاد ، وهذا الذى يقرره ابن رشد هو ما يراه أرسطو فى هذا الموضوع .

أما كيفية نشوء الأفراد من المادة القديمة فهى أن تلتقى عناصر الوجود بعضها ببعض بواسطة حركة طبيعية قوامها الحرارة الموجودة فى الكون ، فكلما التقت الحرارة بعنصرى الماء والتراب الباردين نتج عن ذلك نبات أو حيوان ، وهى لا تلتقى بهما إلا فى أوقات وحالات محدودة ، ولكن هذا التماس الذى يحدث بين العناصر يقع بطريقة منظمة كأنه تسيره قوة عاقلة مدبرة ، مع أن الطبيعة فى ذاتها مجردة من كل عقل وتدبير ، وإنما المسير المباشر لهذا النظام هو تلك القوى المتغلغلة فى الأفلاك .

أزلية العالم :

ومما تقدم ترى أن ابن رشد يقرر : أن البارى لم يستحدث شيئاً ؛ لأن الاستحداث من العدم مستحيل مادمنا نؤمن بأن العدم لا ينتج وجودا .

وعلى ذلك يكون الإمام الغزالى ومن نحا نحوه من المتكلمين القائلين بأن البارى هو منشىء الكون من عدم ومانح الصور مخطئين فى رأى ابن رشد ، أما ابن سينا فهو يعتبره من أجل تعبيره بكلمة « الخالق » إما مخطئا أو مسايرا للمتكلمين ليرضيهم - إذ الفيلسوف لا يمكن أن يقول هذا ، لأن معلول العلة الواجبة الوجود يكون

واجب الوجود حتما .

وإذن فالحق الذى لا ريب فيه عند ابن رشد ان هناك أزليَّين : البارى ، والعالم بما يحتويه من مادة ؛ ولكن أزلية البارى تختلف عن أزلية العالم فى الرتبة الذهنية ، إذ أن الأول علة فى الثانى .

ويصرح ابن رشد بأن أجزاء العالم الأزلية إنما هى واجبة الوجود فى الجوهر ، إما بالكلية كالحال فى الأستقصات الأربعة ، وإما بالشخص كالحال فى الأجرام السماوية (١) .

ثم هو يتدرج فى تصريحه فينتقل من واضح إلى أوضح ، ويعلن أن فعل الإله مقارن لوجوده لا ينفك عنه ، وأن كليهما ( أى الوجود والفعل أو الإله والعالم ) لا مبدأ لهما فيقول : « فإن كان هذا الفاعل الأول لا أول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف » (٢) .

وابن رشد كفيلسوف مسلم لم ينس اعتماده على القرآن الكريم فى تأييد رأيه فى أزلية العالم ، بل نراه يحاول أن يتخذ من نصوصه سندا يؤيده فى القول بهذه الأزلية ، وهو فى هذا يقول : « . . فإن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الآيات الواردة فى الإنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعنى غير منقطع ، وذلك أن قوله تعالى : « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » يقتضى بظاهره

(١) تهافت التهافت ص ١٠٤ (٢) نفس المصدر ص ١٨

أن وجودا كان قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزمانا قبل هذا الزمان . أعنى المقترن بصورة هذا الوجود الذى هو عدد حركة الفلك ، وقوله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات » يقتضى أيضا بظاهره وجوداً ثانيا بعد هذا الوجود . وقوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهى دخان » يقتضى بظاهره أن السموات خلقت من شىء . . . . » (١) .

ثم إنه يرى أن الحدوث الوارد فى القرآن إنما ينصب على طروّ الصور على الموجودات ، وليس شاملا للحدوث فى جواهرها ، فيقول : « وينبغى أن تعلم أن الحدوث الذى صرح الشرع به فى هذا العالم هو من نوع الحدوث المشاع هنا ، وهو الذى يكون فى صور الموجودات التى يسميها الأشعرى صفات نفسية ، ويسميها الفلاسفة صورا ، وهذا الحدوث إنما يكون من شىء آخر وفى زمان ، ويدل على ذلك قوله تعالى : ( أو لم يرَ الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما ) ، وقوله تعالى : ( ثم استوى إلى السماء وهى دخان ) الآية . وأما كيف حال طبيعة الموجود الضرورى ؟ فسكت عنه الشرع لبعده عن أفهام الناس ، ولأن معرفته ليست ضرورية فى سعادة الجمهور ، وأما الذى تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شىء ، فهو الذى يخالفهم فيه الفلاسفة » (٢) .

---

(١) راجع صفحتى ١٣ و ١٤ من كتاب فصل المقال لابن رشد .

(٢) تهافت التهافت ص ٩٨ .

## رأيه فى خلق الله للجزئيات :

يرى ابن رشد أن القول بخلق الله للجزئيات قول باطل ، لأنه يلزم عليه أن يكون الله خالقاً للكون كله بطريقة مباشرة ، وينتج عن هذا وجوب عدم الأسباب كلها ؛ لأنه لامعنى لأن يكون لبعض المسببات أسباب ، والبعض الآخر لاسبب له ، لأن هذا يلزم عليه ترجيح أحد المتساويات بلامرجح ، وهو باطل ، وإذا ثبت كل هذه المقدمات وجب أن نؤمن بأن الماء لايبل ، وأن النار لاتحرق ، وأن الإنسان إذا ألقى حجرا تنسب حركة هذا الإلقاء إلى الله ، وأن الموت كذلك من فعل الله ؛ والمشاهد عكس ذلك ، فإن النار تحرق ، والماء يبل ، والإنسان هو خالق حركة الإلقاء ، والجسم يحمل فى طبيعته عنصر الموت .

فيثبت أن لكل شىء سببا مؤثرا فيما بعده ، متأثرا بما قبله إلى أن نصل إلى العلة الأولى .

أما نظرية العقول عند ابن رشد فلا تكاد تختلف عنها عند أسلافه الفلاسفة ، غير أن كل عقل فى رأيه إيجابى بطبيعة خلقته ، وأن العقل العاشر أكثرهم إيجابية ، وأظهرهم إنتاجا ، لأنه هو المنشىء المباشر لفعل العوالم الأرضية .

## رأيه فى النفس وخلودها :

يرى ابن رشد فى النفس مايراه أرسطو فيها ، إذ أن أرسطو

يقرر أن العقل الإيجابي هو وحده الخالد ، وأما العقل السلبي فهو كائن فاسد بكون البدن وفساده ، وقد تبعه ابن رشد حيث ذهب إلى أن القوى الدنيا فى النفس مثل : الحاسة ، والذاكرة ، والمحبة ، والمبغضة ، والحاقدة ، والمشتهية ، والغاضبة ، تتأثر كلها بعوارض البدن وتفسد بفساده ، أما القوة العليا وهى العقل الذى هو واحد فى جميع بنى الإنسان ولا يعتوره التشخص إلا عرضا فهو خالد لا يخضع لأى أثر جسمانى .

وهو يرى أن خلود هذا العقل الإيجابى العام هو منحة تفضل بها البارى على النوع الإنسانى ليعزيه بها عن فساد أشخاصه ، وليفرق بها بينه وبين بقية الكائنات الحية .

أما خلود النفس بالمعنى الذى تفهمه الجماهير من أنها ستبقى بقاء شخصيا ، وستلاقى جزاءها بعيدة عن الجسم ، كما قررت بعض الديانات القديمة ، أو أنها ستلقى الجزاء فى الأجسام كما أعلن الإسلام ، فكل ذلك تمثيل عنده ، أتى به حكماء هذه الديانات ليرهبوا العامة من العقاب ويغروهم بالثواب ، فيسلكوا سبيل الفضيلة ، ويتجنبوا الرذيلة ، وذلك لأن كل نبى حكيم يهمه صلاح الأمة التى وجد فيها ، وهو يرى أن التمثيل بالحشر الجسمانى أبلغ فى تحقيق هذا الغرض من التمثيل بالحشر الروحانى ، لأنه أشد إرهابا وإفزاعا للشريرين ، وأعظم ترغيبا للأخيار الصالحين .

غير أن قوله بتمثيلية ما ورد فى القرآن عن البعث لم يمنعه من

أن يعلن أنه إذا فرض خلود النفوس وعودتها إلى أجسام ، فإنه من المستحيل أن تكون هى الأجسام الأولى ، لأنها فسدت ، وما فسد لا يعود كما كان ، وإنما توجد لها أجسام جديدة تحل فيها (١) .

## رأيه فى الأخلاق :

يرى ابن رشد أن الله أمر بالخير لأنه خير فى ذاته ، كما يرى أن الإنسان ليس حرا حرية كاملة ، وليس مجبرا إجبارا تاما ؛ بل إن حرية الإنسان مقيدة بالأحوال الخارجية ، تابعة لقوانين طبيعية ، فالأفعال المنسوبة إلينا يتم فعلها بإرادتنا ، وموافقة الأفعال التى من خارج لها ، وهى المعبر عنها بقدر الله . وهذا هو سر تصوير القرآن الفرد تارة حرا ، وتارة مقيدا ؛ فهو حين يصوره حرا يقصد نفسه الفاعلة المختارة ، وحين يصوره مقيدا يقصد إحداق الظروف الخارجية بتصرفاته .

وعلى هذا فالإنسان فى نظره مختار مجبر .

ونكتفى بهذا القدر من الكلام على ابن رشد .

(١) راجع ص ١٢٤ من كتاب تهافت التهافت لابن رشد .

# الباحثون الاجتماعيون من المسلمين

ونقصد بهم فلاسفة الأخلاق المسلمين ، وهم الذين عنوا عناية خاصة ببحث ما يجب أن تكون عليه علاقة الناس بعضهم ببعض ، سواء فى ذلك علاقة الأفراد أو الجماعات ، مما يتصل بحياتهم الخاصة والعامة . فرسموا بذلك طريق السلوك نحو السعادة ... سعادة الأفراد، وسعادة الأمم والجماعات .

وقد عرف تاريخ التفكير الإسلامى كثيرا من هؤلاء المفكرين الأعلام الذين تأثروا بالفلسفة كما تأثروا بالدين ، ولاءموا بين إنتاج العقل وما جاء به الإسلام ، فجاءت أبحاثهم مزيجا من هذا وذاك .

وقد رأيت ـ مما تقدم ـ أن فلاسفة المسلمين الذين مر بك ذكرهم تناولوا فى أبحاثهم الجانب الأخلاقى الذى يوجه السلوك نحو الخير ، ويأخذ بيد الإنسان نحو الفضيلة ، فالكندى ، والفارابى ، وابن سينا، وابن رشد ، من فلاسفة المسلمين ، قد خصصوا جانبا من فلسفاتهم لبحث السعادة والفضيلة ، وما يجب أن يسير عليه المرء فى حياته حتى يصل إلى الخير ، غير أن كلامهم فى هذا الجانب الأخلاقى جاء فى سبيل عرض المذهب الفلسفى العام ، أما فلاسفة الأخلاق الذين نتكلم عنهم هنا فقد توفروا على البحث الأخلاقى بصفة خاصة من بين البحوث الفلسفية ، وبذلك غلبت عليهم الصبغة الأخلاقية ، وعرفوا

بالميل إلى الجانب الأخلاقى أكثر من غيرهم من فلاسفة المسلمين ، ولذا فقد اشتهروا فى تاريخ الفلسفة الإسلامية بأنهم « فلاسفة أخلاقيون » وباحثون اجتماعيون ، وسنخص بالذكر منهم : إخوان الصفا ، وابن مسكويه ، والغزالى ، وابن خلدون .

## جماعة إخوان الصفا

هم طائفة من المفكرين الإسلاميين الذين أحاطوا بنظريات الأقدمين من فلاسفة الإغريق ، والهند ، وفارس ، وقتلوها بحثا وتمحيصا ، وهضموا براهينها واعتراضاتها ، وبحثوا فى اكتناه خفاياها وأسرارها ، واستنبطوا منها آراء خاصة تدل على نضوج تفكيرهم ، وتفوقهم فى البحث ، وتعمقهم فى الدراسات العقلية ، وقد كونوا هيئة علمية وأخلاقية تتعاون على نشر الثقافة العالية ؛ من إلهيات ، ورياضيات ، وطبيعيات ، وأخلاقيات ، بأسلوب أدبى سلس لكى يتذوقه الخاصة ، ولا يعسر فهمه على العامة ، وتعاهدوا على المحبة ، واجتمعوا على الإخلاص والفدائية ؛ ولذا فقد أطلقوا على جماعتهم اسم : ( إخوان الصفاء ، وخلان الوفاء ) ؛ واتخذوا البصرة مقرا لهم ، وذلك فى منتصف القرن الرابع الهجرى ، ولم يعلنوا عن أسمائهم ، بل ألفوا جماعتهم بطريقة سرية لا يطلع عليها أحد (١) من العامة أو

---

(١) والسبب فى ذلك أنه لما انقضى عصر الخلفاء العباسيين الذين =

الخاصة ، خوفا من اتهامهم بالزندقة والإلحاد ، غير أنه قد عرف من أعضائها خمسة ، وهم : أبو سليمان محمد بن معشر البستى ويعرف بالمقدسى ، وأبو الحسن على بن هارون الزنجانى ، وأبو الحسن العوفى ، ومحمد بن أحمد المهرجانى ، وزيد بن رفاعه . أما رسائلهم التى نشروها بين الناس فقد بقيت إلى الآن لاتحمل اسم أى مؤلف من مؤلفيها .

وكانت هذه الجماعة ( قد تألفت بالعشرة ، وتصافت بالصداقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، فوضعوا بينهم مذهباً رأوا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله ) [١] .

رسائل إخوان الصفا :

وقد ظهر لهم فى منتصف القرن الرابع الهجرى مجموعة من الرسائل ، تبلغ اثنتين وخمسين رسالة ، أطلقوا عليها اسم : « رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء » ، وتقع فى أربعة أجزاء ، يحتوى

= كانوا يشجعون على دراسة الفلسفة ، وهم : المأمون ، والمعتصم ، والواثق . ثم لما آلت الخلافة إلى المتوكل حرم على الناس الاشتغال بالفلسفة ، وكان ينزل العقاب بمن يعلم أنه اشتغل بها ، ولهذا أصبح الراغبون فى الفلسفة يتجنبون الظهور بها أو ينكرونها وهم كلفون بها ، فكانوا يشتغلون بها سرا خوفا من أن يشى بهم حاقد ، أو يتهمهم متزمت بأنهم زنادقة وملحدون .

(١) انظر رسالة أبى حيان فى مقدمة المغفور له أحمد زكى باشا لرسائل إخوان الصفا ص ٢٣ ، ٢٤

الجزء الأول منها على أربع عشرة رسالة فى الرياضـــة والمنطق ؛ ويحتوى الجزء الثانى على سبع عشرة رسالة فى العلوم الطبيعية والنفسية ؛ وأما الجزء الثالث فيتكون من عشر رسائل فيما وراء الطبيعة ، وأما الجزء الرابع فيتألف من إحدى عشرة رسالة فى التصوف وعلم النجوم والسحر ، وبين رسائل الجزء الرابع رسالة خصصوها لذكر أخلاق إخوان الصفاء ، وإلى أى حد يجب أن تكون صلاتهم وثيقة العرا متينة الأواصر حتى تفوق علاقة الأب بابنه ، والأخ بأخيه ، والزوج بزوجته ، لأن هذه العلائق الأسرية عندهم ناشئة عن علل وأسباب ، أما إخوان الصفاء فلا علل بينهم إلا الطهر والنقاء .

وأنت ترى أن رسائل إخوان الصفاء كانت دائرة معارف كبرى لعلها كانت الأولى من نوعها فى الوجود ، وكانت تتسم بالعمق فى كثير من موضوعاتها ، إلا أنها تستخدم فى ذلك الأسلوب القصصى المفعم بالخيال والخرافات ، مما حمل بعض العلماء على القول بأن هذه الجماعة لم تكن فنية فى تآليفها ، ولم تكتب رسائلها بأسلوب علمى !!

غير أنا نرى أن الذى دفع إخوان الصفاء لأن يسلكوا هذا المسلك هو أنهم أرادوا أن يجعلوا آراءهم ونظرياتهم فى متناول الشباب العادى الذى لم يتثقف ثقافة فلسفية حتى يستهويهم هذا الأسلوب إلى قراءة آرائهم ونظرياتهم .

على أن إخوان الصفاء ليسوا أول من استعملوا الخرافات فى تصوير فلسفتهم ، وتقريبها من عقول الناشئين ، فإن أفلاطون ـ وهو من

لايجهل مكانته فى الفلسفة العالية أحد قد استخدم الأساطير الإغريقية فى عرض مذهبه الفلسفى ، وصاغه فى أسلوب شعرى جميل ، فلم ينقص هذا من شأنه ، ولم يغض من فلسفته ، بل لقد قال عنه بعض معاصريه : « لكأنى بالنحل تصب جناها على لسان أفلاطون » . وإذن فلا تنزل هذه الطريقة من قيمة إخوان الصفاء الفلسفية ، ويلوح أيضا أن هذه الجماعة كانت تمزج الآيات القرآنية بمذهبها ترغيباً للشباب فى الإقبال على هذه التعاليم .

وقد قدر لهذه الرسائل أن تنتشر انتشارا عظيما ، فكان لها أكبر الأثر فى رقى العقول ، وتقدم العلوم ، وقد عنى بها المعتزلة عناية كبرى فكانوا يتناقلونها ويتداولونها ويحملونها معهم سرا حتى دخلت بلاد الأندلس على يد الحكم عمر بن عبد الرحمن الكرمانى القرطبى بعد مائة سنة من تدوينها ، وما لبثت أن انتشرت هناك حتى تداولها أصحاب العقول الباحثة ، وأخذوا فى درسها وتدبرها ، وكانت سبباً فى انتشار الفلسفة ببلاد الأندلس .

وقد ترجمت إلى لغات عدة : منها اللاتينية ، والألمانية ، ولها قيمة عظيمة فى أوربا (١) .

منهجهم فى البحث :

لقد كان القرن الرابع الهجرى ـ وهو العصر الذى نبغ فيه إخوان

(١) راجع كتاب تاريخ الفلسفة للأستاذين : محمد على مصطفى ، وأحمد عبده خير الدين صـ ٢١٩

الصفاء ـ عصرا حافلا بالعلوم والمعارف ، فقد ظهرت فيـــه ثمار الفلسفات التى نقلت إلى المسلمين من اليونان والهند والفرس ، وما عرف من الملل والنحل المختلفة ؛ فتلقفت جماعة إخوان الصفاء هذه المعارف الفلسفية والدينية ، وطبعتها بطابع خاص يتفق وغايتهـا ، فـكانت تلفق بين مختلف الآراء والنظريات الفلسفية من جهـة ، ثم تحاول التوفيق بينها وبين الدين من جهة أخرى ؛ والغرض من ذلك ـ فى رأيها ـ هو إصلاح الدين بالفلسفة ، لأنها كانت ترى ( أن الشريعة قد دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية ، والمصلحة الاجتهادية، ورأوا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الـكمال ) .

لهذا لم يكن لآرائهم طابع الأصالة فى البحث والتفـكير، بل كانوا إذا تناولوا مسألة من المسائل لا يوفونها حقهـا من البحث والدرس الذى يظهر عليه طابع التفـكير الخاص المستقل، بل ربما كانوا يذكرون المسألة الواحدة فى أكثر من موضع، ثم يختارون ما يروقهم من الآراء المختلفة مع تعديل قليل أو من غير تعديل .

مذهب هذه الجمـاعة :

لم يـكن لهذه الجماعة مذهب فلسفى خاص يتميز عن غيره من المذاهب ، وإنما كان مذهبهم خليطا من المذاهب الفلسفية المختلفة ، ومن العقائد الدينية المتعددة ، فهم لا يفضلون مذهبا على مذهب ،

ولا دينا على دين ، وإنما المذاهب الفلسفية والعقائد الدينية عندهم على حد سواء ، وهم يصرحون بذلك حيث يقولون : « وبالجملة ينبغى لإخواننا أيدهم الله تعالى ألا يعادوا علما من العلوم أو يهجروا كتابا من الكتب ، ولا يتعصبوا لمذهب على مذهب ، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم جميعها . . . الخ » (١) .

رأيهم فى العالم :

وقد كان رأيهم فى العالم يتفق إلى حد كبير مع مذهب الأفلاطونية الحديثة فهم يرون : « أن أول شىء اخترعه الله تعالى وأوجده جوهر بسيط روحانى فى غاية التمام والكمال والفضل ، فيه صور جميع الأشياء يسمى : ( العقل الفعال ) ، وأن من ذلك الجوهر فاض جوهر آخر دونه فى المرتبة يسمى : ( النفس الكلية ) ، وانبجس من النفس جوهر آخر يسمى : ( الهيولى الأولى ) ، وأن الهيولى الأولى قبلت المقدار (الذى هو الطول والعرض والعمق) فصارت بذلك جسما مطلقا ؛ وهو ( الهيولى الثانية ) .

ثم إن الجسم قبل الشكل الكرى الذى هو أفضل الأشكال . فكان من ذلك عالم الأفلاك والكواكب ماصفا منه ولطف ؛ الأول فالأول من لدن الفلك المحيط إلى منتهى فلك القمر ، وهى تسع أكر ، بعضها فى جوف بعض : فأدناها إلى مركز فلك القمر ، وأبعدها

(١) أنظر الرسالة الخامسة والأربعين من رسائل إخوان الصفا ج ٤ ص ١٠٥

وأعلاها الفلك المحيط ، ويسمى أيضاً : الفلك الحامل للكل الذى هو ألطف الأفلاك جوهرا وأبسطها جسما ، ثم دونه فلك الكواكب الثابتة ، ثم دونه فلك زحل ، ثم دونه فلك المشترى ، ثم دونه فلك المريخ ، ثم دونه فلك الشمس ، ثم دونه فلك الزهرة ، ثم دونه فلك عطارد ، ثم دونه فلك القمر ، ثم دون فلك القمر الأركان الأربعة التى هى : النار والهواء والماء والأرض ، فالأرض هى المركز ، وهى أغلظ الأجسام جوهرا ، وأكثفها جرما .

ولما ترتبت هذه الأكر بعضها فى جوف بعض كما أراد باريها جل ثناؤه ، وكما اقتضت حكمته من لطيف نظامها ، وحسن ترتيبها ، ودارت الأفلاك بأبراجها وكواكبها على الأركان الأربعة ، وتعاقب عليها الليل والنهار ، والشتاء والصيف، والحر والبرد ، واختلط بعضها ببعض ، فامتزج اللطيف منها بالكثيف ، والثقيل بالخفيف ، والحار بالبارد ، والرطب باليابس ، تركبت منها على طول الزمان أنواع التراكيب التى هى : « المعادن والنبات والحيوان » (١) .

فهم يرون أن الموجودات الدنيا قد وجدت بطريقة آلية كما هو واضح من هذا النص، إلا أنهم مع ذلك يصرحون أنها بإرادة الله وعلمه الذى لا يعزب عنه شىء فى الكون كله .

وهم يرون أن العالم إنسان كبير ، والإنسان عالم صغير ، فالعالم هو السماء والأرض وما بينهما من الخلائق أجمعين ، وهو جسم واحد

---

(١) أنظر الجزء الثالث صفحتى ١٨٩ - ١٩٠ من رسائل إخوان الصفاء.

بجميع أفلاكه وأطباق سماواته ، وأركان أمهاته ومولداته ، وله نفس واحدة سارية فى جميع جسمه ، سريان نفس الإنسان الواحد فى جميع أجزاء جسده ، وهذه النظرية قال بها ابن سينا من قبل ، وهى التى أشار إليها القائل :

وتزعم أنك جسم صغير ‏ ‏ ‏ ‏ وفيك انطوى العالم الأكبر (١)

رأيهم فى النفس والمعرفة :

والنفس عندهم مؤلفة من قوى كثيرة ، منها . الباصرة، والسامعة، والشامة ، والذائقة ، واللامسة ، والمفكرة ، والحافظة ، والناطقة ، والكاتبة ، وهلم جرا .

وكيفية حصول المعلومات يصورونه بقولهم : « إن القوة المتخيلة إذا تناولت رسوم المحسوسات من القوى الحاسة أدركت وأدت إليها فتجمعها كلها وتؤديها إلى القوة المفكرة التى مجراها وسط الدماغ حتى تميز بعضها عن بعض ، وتعرف الحق من الباطل ، والصواب من الخطأ، والضار من النافع ، ثم تؤديها إلى القوة الحافظة التى مجراها مؤخر الدماغ لتحفظها إلى وقت الحاجة والتذكار، ثم إن القوة الناطقة تتناول تلك الرسوم المحفوظة وتعبر عنها عند البيان للقوة السامعة من الحاضرين فى الوقت » (٢) .

---

(١) أنظر ص ٢١٩ من كتاب تاريخ الفلسفة لأحمد عبده خير الدين وزميله .

(٢) راجع صفحتى ١٧ و ١٨ من ج ٣ من إخوان الصفا .

الأخلاق عند إخوان الصفاء :

والأخلاق عندهم ضربان : جبلي ، ومكتسب ؛ فالأول هو تلك الاستعدادات الفطرية المركوزة فى النفس التى يسهل معها إتيان الأعمال بدون فكر ولا روية (١) ، كالمفطور على السخاء أو على الشجاعة أو على العفة ، فإنه يأتى بهذه الأفعال بدون تكلف ، ويقدم على فعلها بيسر وسهولة .

أما الأخلاق المكتسبة : فهى التى تكون نتيجـــة المران ، والتكرار ، والأخذ عمن يحيطون بالمرء من الآباء ، والأصدقاء ، والمربين ، والمخالطين . . . وغيرهم ، ممن يتأثر بهم الإنسان فى حياته الخاصة والعامة .

والخير عندهم : هوأن يعمل الإنسان طبقا لإرشاد عقله وتفكيره ، أو حسب أمر الناموس الإلهى وتأديبه .

أما الشر : فهو أن يأتى المرء الأعمال وفق طبيعته ، واستجابه لغرائزه وميوله بلا فكر أو اختيار .

ومقياس الخير إذن هو الوحى والعقل اللذان يؤيد كل منهمـــا الآخر ؛ فالمرء لايكون خيّرا إلا إذا كان عمله موافقا لما يمليـه عليه العقل ومتفقا مع ماجاء به الشرع ، مع ملاحظة أن لا يقصد بفعل الخير غاية أخرى وراء الخير .

---

(١) صـ ٢٥٨ و ٢٥٩ حـ ١ من الرسائل .

وهم يذهبون فى الفضيلة مذهب أفلاطون وأرسطو ، فيرون أنها الاعتدال والتوسط بين الإفراط والتفريط . والفضيلة الحقة عندهم هى المحبة ، لكنها المحبة التى موضوعها الله ، وغايتها الفناء فيه ، ومن مظاهرها محبة الناس جميعا ـ لافرق بين دين أوجنس ـ والرضا بكل ماتأتى به الأقدار ؛ ولذلك كانوا يجعلون خصال المرء الكامل الخلق : «أن يكون عربى الدين ، مسيحى المنهج ، يونانى العلم ، هندى البصيرة ، صوفى السيرة ، ملكى الأخلاق ، إلهى المعارف (١) .

والسعادة عندهم : أن يبلغ الإنسان من الكمال العقلى ما يجعل نفسه مستعدة لقبول الإلهام من الملائكة ، فيصل بذلك إلى معرفة الأسرار الغيبية للوجود ؛ وإنما يصل الإنسان إلى ذلك بالعلم والأخلاق .

فمن تشوف لهذه السعادة ، وأراد الوصول إليها فعليه أن يبدأ بإصلاح أخلاقه ، وتزكية نفسه ، حتى تكون كالمرآة المجلوة تتراءى فيها صور الأشياء الروحانية ، وتستطيع مشاهدة الأمور الغائبة عن حواسها ، بعقلها وصفاء جوهرها ؛ وأن يسير سيرة عادلة فى سائر أموره كما رسم له فى الشريعة ، وأن ينظر فى العلوم فيحكمها ليتحلل من الآراء الفاسدة ، التى تكون قد علقت بنفسه قبل أن تتاح له فرصة البحث عن حقائق الأشياء ، وذلك إنما يكون بالفلسفة ، فهى التى

---

(١) الرسائل جـ ٢ ص ٣١٦ ـ وتاريخ الفلسفة فى الإسـلام لديبور تعريب الأستاذ الدكتور أبى ريدة ص ١١١ و ١١٢ .

تطهر النفس من الآراء الفاسدة ، وتخرجها من ظلمات الجهالة إلى نور اليقين ، وهذه الأمور كلها فى مقدور كل من تطلعت نفسه للسعادة ، وأراد أن يحظى بها .

ومن أجل تعبيد الطريق إلى السعادة يقول إخوان الصفاء : (إنهم ألفوا رسائلهم الثنتين والخمسين فى الفلسفة من نواحيها كلها ) (١) .

هذا وقد ظن البعض أن إخوان الصفاء جماعة من الباطنية الزنادقة كانوا يطمعون فى السلطة فسعوا لها على أساس علمى ؛ ولما كانت السلطة للجميع فقد حرصوا على أن يرضوا الجميع ، فلذلك استمدوا آراءهم من سائر الأفكار الفلسفية ، والديانات السماوية . فجمعوا فى رسائلهم فكرا فلسفية : إغريقية ، وشرقية ، وعقائد دينية : إسلامية ، ومسيحية . ويهودية . فجاءت مخاخلة غير منسجمة ، وتلك طبيعة المزج والتلفيق والترقيع .

كما أن هذا البعض يحكم عليهم بأنهم ليسوا مسلمين ، ولكنهم دخلاء على الإسلام يريدون أن يهدموا هـذا الدين بهذا الخلط المتعمد المقصود .

غير أن ذلك الذى رموا به لا يتفق مع سيرة من عرف من أعضاء هذه الجماعة ، فقد كانوا متصوفين ، يروضون أنفسهم على التنسك ، والزهادة ، ولم يؤثر عنهم أو عن واحد منهم أنه تعلق فى حياته العملية بالمادة ، أو تكالب على منفعة أو تزلف إلى وزير أو أمير رغبة

---

(١) رسائل إخوان الصفاء ج ١ ص ٢٦١ ، ٢٨٣

فى مصلحة أو طمعا فى مال . فإن هذا المسلك من جانبهم لا يمكن أن يتفق مع مارموا به من أنهم كانوا يعملون لأغراض دينية أو سياسية ، تلك الأغراض التى تتنافى مع ماعرف عنهم فى حياتهم العملية النقية الطاهرة التى يشهد لهم بها التاريخ .

## ابن مسكويه

هو أبو على الخازن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مسكويه ، عاش فى القرن الرابع وأوائل القرن الخامس الهجريين ، وهو أحد فلاسفة الإسلام المشهورين الذين كان لهم حظ موفور من ثقافة الإغريق ، وثقافة الإسلام ، وقد تولى بعض المناصب المهمة فى دولة بنى بويه ، وكان على جانب كبير من الفضل ، والأدب ، والبلاغة ، والشعر ، والفلسفة ، غير أنه اشتهر بأبحاثه فى الأخلاق ، وعلو كعبه فيها ، فلا يكاد اسمه يذكر إلا ويتسارع إلى الذهن مذهبه فى الأخلاق . وقد وضع فيها كتابه المعروف وهو : تهذيب الأخلاق ، وتطهير الأعلاق » ، كما أنه تناول فى كتابه : الفوز الأصغر » كثيرا من المباحث الأخلاقية .

وقد ظل ابن مسكويه أثيرا فى دولة بنى بويه ، ينتقل من خدمة وزير إلى خدمة أمير أو ملك ، حتى مات بأصبهان سنة ٤٢١ ه .

# الأخلاق عنده

الخلق وقبوله التغير :

يعرف ابن مسكويه الخلق بأنه : « حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية » وهذه الحال منها ما يكون طبيعيا كالذى تسوقه فطرته وجبلته إلى البذل أو الإمساك ، أو الجبن أو الشجاعة ونحوها . ومنها ما يرجع إلى العادة والتدريب كالذى يتعود على الصدق فى القول ، أو السخاء والبذل حتى يصير له ذلك خلقا .

والخلق ـ عنده ـ قابل للتغير إما بسرعة أو ببطء ، يشهد لذلك الواقع ، وملاحظة انتقال الصبي الناشىء من حال لحال تبعاً للبيئة التى ينشأ فيها ، والتربية التى يتلقاها ـ ولأن الخلق لو لم يكن قابلا للتغير لأدى ذلك إلى إبطال قوة التمييز والعقل ، وإلى رفض السياسات كلها ، وترك الناس همجا مهملين ، وإلى ترك الأحداث والصبيان على ما يتفق أن يكونوا عليه بغير سياسة ولا تعليم ، وهذا ظاهر الشناعة جدا » (١) .

ولا شك أن هذا الرأى الذى ذهب إليه ابن مسكويه هو الرأى الحق الذى تقصده الشرائع ويؤيده العقل وإلا لما كانت هناك فائدة من إنزال الكتب ، وإرسال الرسل ، ولما كانت هناك ثمرة ترتجى من وراء المواعظ والإرشادات .

---

(١) تهذيب الأخلاق ص ٢٥ وما بعدها .

## النفس وخواصها :

يبين ابن مسكويه النفس وخواصها ، فيقول : إن النفس ليست جسما ولا جزءا منه ، ولا عرضا له ـ لأنها لا تقبل التغير والاستحالة كما تتغير الأجسام وتستحيل ، فهي لذلك غير جسم ، وهي قابلة لجميع الصور وحاملة لها ، فلذا كانت غير عرض ، لأن الأعراض محمولة أبدا موجودة في غيرها ، ولا قوام لها بذاتها .

ومما تختص به النفس أنها تتشوق إلى ما ليس من طبائع البدن ، فهي تتشوق إلى ما يناسب طبعها من العلوم والمعارف المختلفة ، وتحرص على طلب هذه العلوم مع انصرافها عن اللذات الجسمية لأنها من جوهر غير جوهر الجسم .

## قوى النفس وفضائلها :

وللنفس قوى ثلاثة ، ينشأ عنها ثلاث فضائل ، وهي :

١ — القوة العاقلة ، وينشأ عنها إذا اعتدلت فضيلة الحكمة التي هي وسط بين السفه والبله .

٢ — القوة الغضبية ، وينشأ عنها إذا اعتدلت فضيلة الشجاعة التي هي وسط بين التهور والجبن .

٣ — القوة الشهوية ، وتنشأ عنها إذا عتدلت فضيلة العفة التي هي : وسط بين الشره والجمود .

وباعتدال هذه القوى الثلاث وانسجامها تنشأ فضيلة رابعة ، هي : فضيلة العدالة .

وهذه الفضائل الأربعة تكون قسما من الفضائل، تسمى : « الفضائل الأخلاقية أو العملية » ، ويقابل هـذا القسم قسم آخر من الفضيلة يسمى ، « الفضيلة الفلسفية » ، وهى فضيلة تنـــاسب النفس الناطقة . وتلك الفضيلة هى التشوف للمعارف والعلوم وطلبها ، لأن كمال النفس الناطقة يجب أن يكون مناسبا لطبيعتها ، وذلك باستكمالها بالعلوم والمعارف .

وأنت إذا رجعت إلى ماقدمناه فى النفس وفضائلها عند أفلاطون، وإلى نظرية الأوساط عند أرسطو (١) أدركت الصلة بين رأييهمـا ، ورأى ابن مسكويه .

السعادة :

يرى ابن مسكويه : أن السعادة ليست فى اللذة الجسمية كما يذهب إلى ذلك جماعة ممن يعتقدون أنهم على جانب كبير من أصالة الرأى وحصافة العقل ، وهم لذلك يطلبون اللذة الجسمية بـكل ما فيهم من قوى ، ويعتقدون أن القوة الناطقة لم توهب لهم إلا لتـكون مسخرة لهم لجلب هذه اللذات . وابن مسكويه يصف هؤلاء بأنهم الرعاع الجهال ، الذين إن زهدوا فى الدنيا فإنما يكون زهدهم فيها على سبيل المعاوضة والتجارة ، إذ أنهم يزهدون فى الدنيا للحصول على لذة أكبر فى الجنة ، ولذا فإنهم يسألون الله هذه اللذات بكرة وعشيا .

وبعد أن يرفض ابن مسكويه أن تـكون السعادة فى اللذة الجسمية

(١) ارجع إلى ما سبق من كتابنا هذا صـ ٨٢ .

على هذا النحو ، يقرر أن السعادة فى الحكمة ، و ( للحكمة جزءان : نظرى ، وعملى ؛ فبالنظرى يتمكن المرء من تحصيل الآراء الصحيحة ، ويصل إلى ما تتشوف إليه نفسه من حقائق ، فتسكن نفسه ، ويطمئن قلبه ، وتذهب حيرته ، ويظهر له وجه الحق ، فيكون له من ذلك لذة نفسية ، لا تعادلها لذة أخرى ؛ وبالجزء العملى يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التى تصدر عنها الأفعال الجميلة ، وبهذين الأمرين بعث الله الأنبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس عليها ) (١) ، ويرى ابن مسكويه أن الجزء العملى من الحكمة يوصل المرء إلى الكمال الخلقى ، وهو الذى يكون من اعتدال قوى النفس ، وبذا لا تتغالب هذه القوى ولا يبغى بعضها على بعض ، بل تتساند وتتساعد ، فتصدر عنها الأعمال منظمة مرتبة طبقا لإرشاد القوة المميزة ، وفى ذلك الفضيلة والسعادة التى يشعر بها كل جزء من النفس بعد أن انسجمت وسادتها العدالة (٢) .

فإذا أمكن للمرء أن يحصل لنفسه هذين الكمالين ، أو الجزأين من الحكمة ( فقد استحق أن يسمى فيلسوفا ، وقد سعد السعادة التامة ) (٣) .

ومن وصل إلى هذه الدرجة من السعادة يحس أنه مقيم بروحانيته مع الملأ الأعلى مستنير بالنور الإلهى ، ويستوى لديه إقبال الدنيا

---

(١) الفوز الأصغر ص ٦ .

(٢) تهذيب الأخلاق ص ٣٣ .

(٣) المصدر نفسه ص ٣٢ .

وإدبارها ، وصفوها وكدرها ، إنه لن يشعر لفراق حبيب بأسى أو ألم ، إنه لايعمل إلا ما يريد الله ، ولا يختار إلا مايقربه إليه ولايختان الله ونفسه فيميل مع الشهوات وخدع الدنيا ومفاتنها (١) .

وابن مسكويه يرى أن هذه السعادة الكاملة ستظفر بها النفس بعد مفارقتها للبدن ، حين يصير لها وجود آخر أشرف من الوجود الإنسانى فى هذه الدنيا ، فحينئذ تدرك نفسه أن هذه السعادة الأخروية لاتعادلها سعادة أخرى .

نظرته إلى حياة الجماعة :

وابن مسكويه ينفر من حياة العزلة ، ويرى أن الخيرات الممكنة لاتتأتى لمن ينفرد بنفسه ، فالإنسان لايبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه وبمعونتهم ، إذ الإنسان مدنى بطبعه ، أى أنه لم يخلق خلق من يعيش وحده ويتم له البقاء ، فهو محتاج إلى عونهم له ، وتعضيدهم إياه ، ( فمن العدل إذن أن نعين الناس بأنفسنا كما أعانونا ، ونبذل لهم عوض ما بذلوا لنا ) (٢) .

ويرى ابن مسكويه : أن المحبة وجميع الفضائل لاأثر لها ولا فائدة منها فى حياة العزلة التى يؤثرها الرهبان والنساك والمتوحدون الذين ينفردون بأنفسهم وهم مخدوعون ، إذ يظنون أنهم من أهل الخير وهو منهم براء .

(١) تهذيب الأخلاق ص ٧٠ و ٧١ .
(٢) الفوز الأصغر ص ٦٤ .

ولأهمية الاجتماع فى حياة الفرد دعا الإسلام إليه فى مناسبات عدة . وما الدعوة إلى صلاة الجماعة وجعلها تفضل صـــلاة الفرد بدرجات ، وما الدعوة إلى صلاة الجمعة التى يجتمع الناس فيها اجتماعات أسبوعية منظمة ، بل وما الدعوة إلى اجتماع المسلمين فى البلاد المقدسة لأداء فريضة الحج إلا لفتا للأنظار إلى أهمية الجماعة وترغيبا للناس فيها ، وإن الشريعة الإسلامية لو فهمت كما ينبغى أن تفهم لـكانت خلقا رفيعا ، أساسه محبة الإنسان لأخيه الإنسان .

وابن مسكويه لا يألف حياة الزهد والتقشف ، بل يرى أن الإنسان لابد له أن يتناول من الغذاء مايقوى به حياة البدن ، وأن يأخذ من اللباس ما يحفظ به الجسد ، ويدفع عنه الحر والبرد ، ويظهر به بين الناس بمظهر الـكرامة الذى يليق به كإنسان ، بعيدا عن الشح والتقتير .

ومما تقدم ترى أن ابن مسكويه يجمع آراءه الخلقية من أشتات المذاهب الفلسفية الإغريقية ، فهو يأخذ من سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو ، ويمزج ذلك كله بتعاليم الشريعة الإسلامية وآدابها ، وأنه بعيد عن التصوف والرهبانية ، وأنه يميل إلى الروح العملية المعتدلة ، ولم يجعل اللذة أمرا مقصودا بحيث تطلب لذاتها ، فهو لهذا كله يعد من الفلاسفة الإسلاميين الذين لهم فى علم الأخلاق مكانة سامية ، ومقام مرموق .

# الغـــزالى

## نسبه وحيـاته :

هو أبو حامد محمـــد بن أحمد الغزالى ، ولد فى ( طوس ) سنة ( ٤٥٠ هـ - ١٠٥٥ م ) من أسرة فارسية فقيرة ، كانت قبل ذلك تقطن بلدة ( غزالة ) إحدى ضواحى طوس ، وإلى هـــذه البلدة ترجع نسبته .

وقد ابتدأ يتعلم العلوم فى إحدى مدارس طوس ، فبز جميع أقرانه وتفوق عليهم ، ثم رحل فى طلب العلم إلى ( جرجان ) ، فدرس على أبى نصر الإسماعيلى ، أشهر علمائها إذ ذاك ، ثم رحل بعد ذلك إلى ( نيسابور ) حيث تلقى فيها الفقه ، والأصول ، وعلم الكلام ، على إمام الحرمين ، ورافقه فيها حتى توفى هذا الأخير فى سنة ٤٧٨ هـ ، وقد كان هذا العصر الذى قضاه الغزالى فى نيسابور أخصب أيام حيـاته العلمية ، إذ برع أثناءه فى المنطق والمحاورة ، وعرف مناهج الفلاسفة ، وطريق الرد عليهم ، وفى هذا العصر بدأ يكتب ويؤلف بدرجة تلفت النظر ، وفى هـذا العصر المخصب عرفه نظام الدولة وزير السلطان ملك شاه السلجوقى ، فأكرمه وسهل له سبل المعيشة ، ووكل إليـه إدارة المدرسة النظامية سنة ٤٨٤ هـ .

وفى سنة ٤٨٧ هـ كلفه الخليفة المستظهر أن يكتب ضد الإسماعيلية، فأجابه إلى طلبه ، وكتب فى ذلك ثلاث رسائل ، حمل فيها على آرائهم،

ومعتقداتهم حملة قاسية تدل على أنه كان قد تعمق فى دراسة مذاهبهم ، واستبطان خفايا عقيدتهم ؛ وهكذا كان شأنه دائما لايكتب فى هدم عقيدة من العقائد أو نقد مذهب من المذاهب إلا بعد التعمق والتثبت مما يكتب فيه ، ولذا فهو يقول عن نفسه فى كتاب المنقذ من الضلال (١) :

« ولم أزل فى عنفوان شبابى منذ راهقت البلوغ قبل العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين . أقتحم لجة هذا البحر العميق ، وأخوض غمراته خوض الجسور ، لاخوض الجبان الحذور ، وأتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأقتحم كل ورطة ، وأتفحص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع ، لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع بطانته . ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلما إلا وأجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته ، ولا متعبدا إلا وأرصد مايرجع إليه حاصل عبادته ، ولازنديقا معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته فى تعطيله وزندقته ، وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى ، وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله تعالى وضعها فى جبلتى ، لاباختيارى وحيلتى ، حتى انحلت عنى رابطة التقليد ، وانحسرت عنى العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا » .

---

(١) راجع صـ ٣ من الكتاب المذكور .

لقد تألق نجم الغزالى وهو يزاول مهنة التدريس بالمدرسة النظامية ، وأحرز المجد العظيم ، والشهرة الفائقة ، ولكنه لم يلبث أن أحس بحاجة ملحة إلى العزلة ، وسمع نداء خفيا ينبعث من جوانحه ، ويدعوه إلى ترك كرسى التدريس ، فاستجاب لهذا النداء ، واعتزل التدريس ، وهجر الأهل والأصدقاء ، وارتحل إلى دمشق ، فاعتكف فى مسجد الأمويين . وأخذ يحرر بعضا من مؤلفاته ، ويقضى أكثر أوقاته فى مئذنة بهذا المسجد (١) ثم ارتحل إلى بيت المقدس ، فاعتزل هناك فى مسجد الصخرة ، وبعد أن زار قبر الخليل إبراهيم سافر إلى مكة لأداء فريضة الحج ، ثم اتجه بعد ذلك فى رحلة إلى بلاد المغرب لكنه لم يتم رحلته ، بل إنه عندما وصل إلى مدينة الإسكندرية قفل راجعا إلى طوس ، فأقام بها معتكفا متنسكا ، وعاش عيشة التصوف والزهد ، وأكب على التأليف ، وكانت غايته منه إظهار فضل الإسلام على غيره من الأديان وعلى الفلسفة ، ولذا سمى « حجة الإسلام » و « زين الدين » .

وظل هكذا حتى دعاه السلطان إلى بغداد ليتولى إدارة المدرسة النظامية من جديد ، فلبى دعوته ، وفى هذا الوقت نشر أهم كتبه وأرقاها ، وهو كتاب : (إحياء علوم الدين) الذى كان قد صنفه إبان رحلته الطويلة ؛ لكنه لم يلبث أن ترك المدرسة النظامية مرة أخرى طالبا الحياة الروحية ، حياة النسك والزهد والتصوف .

---

(١) تعرف هذه المئذنة إلى الآن باسم المئذنة الغزالية .

وأخيرا عاد إلى طوس مسقط رأسه ، وبنى بجوار منزله مدرسة للفقهاء ، ومأوى للصوفية ، وقضى بقية أيامه فى العبادة والتأمل ، حتى مات سنة ٥٠٥ هجرية .

والغزالى من الفحول المعدودين من أعلام الفكر العربى الإسلامى ، ومن أئمة البحث والنظر ، ومن أكابر متكلمى الأشاعرة وفقهاء الشافعية ، ومن أشهر الأعلام والمؤلفين فى شتى نواحى العلوم والمعارف .

مؤلفاته :

لقد كتب الغزالى مؤلفات كثيرة فى الفقه ، وأصول الفقه والإلهيات ، والفلسفة والأخلاق ، والتصوف ، وغير ذلك ، وقد أوصل بعض الباحثين عددها إلى سبعين مؤلفا ، والبعض الآخر إلى مائة ، وقد طبع أكثر كتبه ، ولا يزال بعضها مخطوطا فى دار الكتب المصرية ، وفى مكتبات متفرقة فى أوربا . . . ومن أشهر كتبه فى الفلسفة كتاب : مقاصد الفلاسفة ، وكتاب تهافت الفلاسفة ، وكتاب المضنون به على غير أهله ، وكتاب المنقذ من الضلال ، ومن أشهر ما كتبه فى الدين والأخلاق والتصوف ، كتابه المشهور المسمى بكتاب : (إحياء علوم الدين) . . . وهاك كلمة موجزة عن هذه الكتب :

كتاب مقاصد الفلاسفة : يعد هذا الكتاب توضيحا للجوانب الفلسفية ، فقد بسط فيه الغزالى المنطق ، والطبيعة ، دون أن يبتعد فيها بسط عن مذهب المشائين ، كما عرفه الفارابى ، وابن سينا ، ونراه

فى هذا الكتاب يعرض مذاهب هؤلاء الفلاسفة عرضا محايدا ، من غير اشتغال بتمييز الغث من السمين ، والحق من الباطل ؛ وغرضه من ذلك أن يوضح للقارىء آراء الفلاسفة وأفكارهم ، حتى يكون ذلك تمهيدا لنقدهم ومهاجمتهم فى كتاب ألفه فيما بعد ، وهو :

كتاب تهافت الفلاسفة : وفى هذا الكتاب يتناول الغزالى النظريات الفلسفية التى هى فى نظره خاطئة ، فيبسطها بفصاحة ولباقة ، قل أن يوفق إلى مثلهما صاحب النظرية نفسه ، ثم يسوق براهينها فى وضوح وجلاء وأمانة ؛ فإذا ما انتهى من ذلك كله ، ووضع النظريات موضع الملموسات ، أخذ يوجه إليها من سهام النقد مايهدم به حججها أو يضعفها على أقل تقدير ، وبهذا يتم له ما يريد من إبطالها أو نزع الثقة بها .

وقد هاجم الغزالى فى هذا الكتاب ، الفلاسفة فى عشرين مسألة ، منها ست عشرة مسألة فيما وراء الطبيعة ، وأربع فى الطبيعة ، وحكم الغزالى على الفلاسفة بالكفر فى ثلاث مسائل قرر أنهم أنكروا بها ما علم من الدين بالضرورة (١) ، ورماهم بالبدعة فى سبع عشرة مسألة ؛ ومسائل هذا الكتاب تتلخص فيما يلى :

١ — قولهم بقدم العالم .
٢ — قولهم بأبدية العالم .
٣ — تضليلهم فى قولهم بأن الله فاعل العالم وصانعه .

---

(١) راجع هامش ص ٢٦٥ من كتابنا هذا .

٤ - عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم .
٥ - عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد .
٦ - اتفاقهم على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدأ الأول .
٧ - قولهم : بأن الأول لا يجوز أن يشارك غيره بجنس ويفارقه بفصل .
٨ - قولهم : إن وجود الأول بسيط .
٩ - عجزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم .
١٠ - عجزهم عن إقامة الدليل على أن الأول مبدأ وعلة .
١١ - عجز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ، ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلى عن إثبات ما يرى .
١٢ - عجزهم عن إقامة الدليل على أن البارى يعلم ذاته .
١٣ - قولهم : بأن الله لا يعلم الجزئيات .
١٤ - قولهم إن الأفلاك حيوانات مطيعة لله تعالى بحركاتها الدورية .
١٥ - قولهم : بأن للأفلاك قوى تحركها وغايات تتجه إليها .
١٦ - قولهم : بأن النفوس الفلكية مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة فى هذا العالم .
١٧ - قولهم : بضرورة اقتران المسببات بالأسباب .
١٨ - عجزهم عن إقامة البرهان العقلى على أن نفس الإنسان جوهر روحانى قائم بنفسه .
١٩ - قولهم : بأن النفس الإنسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية .

٢٠ ـ إنكارهم لبعث الأجساد .

ومما هو جدير بالذكر هنا أن مهاجمة أبي حامد للفلاسفة لم تقتصر على النظريات التي اعتقد بطلانها ، بل هاجمهم في نظريات هو مؤمن بصحتها ، ولكنه أراد أن يثبت عجزهم عن التدليل على صحة مايدعون ؛ ومن ذلك مسألة جوهرية النفس البشرية ، فإنه هاجمهم فيها مع إيمانه بصحة آرائهم ، واعترافه بهذا الإيمان في قوله : « وليس شيء مما ذكروه يجب إنكاره في الشرع فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها ، وإنما نريد أن نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهرا قائماً بنفسه ببراهين العقل ، ولسنا نعترض اعتراض من يبعد ذلك عن قدرة الله تعالى ، أو يرى الشرع جاء بنقيضه ، بل ربما نبين في تفصيل الحشر والنشر أن الشرع مصدق له ، ولكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل والاستغناء عن الشرع فنطالبهم بالأدلة »[1] .

ومن المسائل التي هاجمهم فيها وهو مؤمن بصحتها مسائل : وحدة الباري ، وكونه صانع العالم ومنشئه ، وكونه يعلم ذاته ، وكونه ليس بجسم ، وما شاكل ذلك فهو يهاجمهم في هذه المسائل لبيان عجزهم عن إقامة الأدلة العقلية ليطامنوا من كبريائهم ، ولينزلوا من قداسة العقل التي يؤمنون بها .

ومما يجدر ذكره أن مهاجمة الغزالي كانت تتجه أكثر ماتتجه إلى مؤلفات ابن سينا ، تلك التي كانت لها منزلة عظمى في ذلك الوقت ،

---

(١) انظر صـ ٧١ من كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي .

لأنها تمثل الروح الفلسفية الحقة، لذلك حمل عليها الغزالى حملة شعواء فى كتابه: «تهافت الفلاسفة»، تلك الحملة التى زلزلت كيان الفلسفة، وهزت ابن رشد فيما بعد، وحملته على الدفاع عن الفلاسفة بذلك الأسلوب العنيف الحاد فى كتابه: «تهافت التهافت».

أما كتاب المضنون به على غير أهله: فقد طبع فى مصر سنة ١٣٠٩ هـ، فى مجموعة، ومنه نسخ فى دار الكتب المصرية بالقاهرة، وبعض المكتبات الأوربية فى برلين، وباريس، وغيرهما. وعلى هذا الكتاب اعتمد خصوم الغزالى فى رميه بالذبذبة وعدم الإخلاص فى كل ما كتبه ضد الفلاسفة، إذ ادعوا أنه ذكر فى هذا الكتاب ما يفيد أنه يؤمن بما آمن به الفلاسفة من أزلية العالم، وعدم علم البارى بالجزئيات، وحياة الأفلاك، ومعرفة النفوس الفلكية بما يجرى فى الكون، وغير ذلك مما يأخذه على الفلاسفة فى كتابى: التهافت، والمنقذ من الضلال؛ حتى لقد قال ابن رشد ـ وهو أحد خصوم الغزالى ـ: «إن الغزالى أشعرى مع الأشعريين، وصوفى مع الصوفية، وفيلسوف مع الفلاسفة، وهو يتظاهر بمهاجمة الفلاسفة مع أنه فى أعماق نفسه غير مختلف معهم»[1].

أما كتاب «المنقذ من الضلال»: فقد هاجم الغزالى فيه أيضا الفلاسفة مهاجمة عنيفة، وقسمهم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول الدهريون: وهم عنده طائفة من الأقدمين جحدوا

(١) مذكرات الدكتور غلاب فى الفلسفة العامة ص ١٩٥ نقلا عن مانك ص ٣٧٩، وما بعدها.

الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من نطفة، والنطفة من حيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبدا، وهؤلاء هم الزنادقة.

والقسم الثانى، الطبيعيون: وهم فى رأيه «قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة، وعن عجائب الحيوانات والنباتات، وأكثروا الخوض فى علم تشريح أعضاء الحيوانات، فرأوا فيها من عجائب صنع الله، وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بقادر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها، ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الأعضاء مطالع إلا ويحصل له هذا العلم الضرورى بكمال تدبير البانى لبنية الحيوان، لاسيما بنية الإنسان، إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم فى قوام قوى الحيوان به، فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضا، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم، ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، والقيامة والحساب، فلم يبق للطاعة عندهم ثواب، ولا للمعصية عقاب، فانحل عنهم اللجام، وانهمكوا فى الشهوات انهماك الأنعام، وهؤلاء أيضا زنادقة، لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله وبالرسول واليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله تعالى وبصفاته.

والقسم الثالث الإلهيون: وهم فى نظره: «المتأخرون منهم مثل

سقراط ، وهو أستاذ أفلاطون ؛ وأفلاطون ، وهو أستاذ أرسطوطاليس ؛ وأرسطوطاليس هو الذى رتب لهم المنطق ، وهذب العلوم ، وخمر لهم ما لم يكن مخمرا من قبل ، وأنضج لهم ما كان نجا من علومهم ، وهم بجملتهم ردوا على المصنفين الأولين من الدهرية ، والطبيعية ، وأوردوا فى الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم (وكفى الله المؤمنين القتال) بتقاتلهم ، ثم رد أرسطوطاليس على أفلاطون وسقراط ، ومن كان قبلهم من الإلهيين ردا لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم ، إلا أنه استبقى أيضا من رذائل كفرهم بقايا لم يوفق للنزاع منها فوجب تكفيره وتكفير متبعيه من المتفلسفة الإسلاميين : كابن سينا والفارابى وأمثالها ؛ على أنه لم يقم بنقل علم أرسطو طاليس أحد من المتفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين ، وما نقله غيرهما ليس يخلو من تخليط وتخبيط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم ، ومن لا يفهم كيف يرد أو يقبل ؟ » .

ومن أهم ما يلفت النظر فى هذه النصوص ؛ أن الغزالى وفق إلى مالم يوفق إليه الفارابى من معرفة الفرق بين فلسفتى أفلاطون وأرسطو ، ومن الإيقان بأنهما كانا خصمين فى مذهبيهما ، وأنه قد وقع بينهما نضال فى أصول المذهبين لدرجة أن أرسطو قد رد على أفلاطون ، بعكس مافهم الفارابى من أن أفلاطون يتفق فى فلسفته مع أرسطو ، ولذا فإنه قد وضع كتابا فى (الجمع بين فلسفتى الحكيمين : أفلاطون وأرسطو).

هذا وإن الغزالى وإن أصاب فى فهم أن أفلاطون وأرسطو خصمان

فى مذهبيهما إلا أنه قد أساء فهم سقراط وأفلاطون كل الإساءة . لأن سقراط لم يأخذ عليه أحد إلى الآن من مؤرخى الفلسفة الذين يعتد بهم أية هفوة فى آرائه فى الألوهية، وخلود النفس، والحياة الأخرى ؛ وكذلك أفلاطون إذا استثنينا مسألتى التناسخ وصنع الأفلاك للأجسام اللتين نسبتا إليه ، لم يؤخذ عليه شىء فى مذهبه الإلهى ؛ على عكس أرسطو الذى شهدت كتبه الحقيقية بأن العالم لا صانع له ، وبأن الإله لم يزد على أنه محرك أول ، وبأنه لا يعلم شيئا عن العالم مطلقا ، وبأن النفس لا تحيا ألبتة حياة شخصية بعد موت الجسد ... الخ ماعلمته من فلسفته مما بيناه فى حينه ، ورد عليه فيه تلاميذه ومعاصروه (١) .

أما كتاب إحياء علوم الدين : فهو من أهم الكتب فى الدين والأخلاق والتصوف ، وقد ألفه الغزالى بعد أن انتهى من تأليف كتابى : مقاصد الفلاسفة ، وتهافت الفلاسفة ، فقد أبطل هذا الأخير آراء الفلاسفة أو شكك الناس فيها ، وبعد أن تم له ذلك ، أراد أن يبين للناس طريق الحق وسبيل الخير والنجاة ، وأن الحق هو ماجاء به الدين ، وأنه لا نجاة فى الآخرة إلا لمن تمسك بأهدابه ، وقد سماه بهذا الاسم : « إحياء علوم الدين » ليبين أن الفلاسفة قد هدموا الدين وأماتوه ، وقوضوا أركانه بآرائهم التى أوضحها الغزالى فى كتابه : مقاصد الفلاسفة ، ولذا فقد عنى الغزالى بهدمها فى كتابه : تهافت الفلاسفة ، فلما تم له ذلك ألف كتاب « إحياء علوم الدين » حتى يجتمع الناس على ماجاء فيه من عقائد، وتشريعات ، ومعاملات ، أساسها الإسلام، الذى

---

(١) راجع ص ٧٤ - ٧٧ من كتابنا هذا .

يعتبر هذا الكتاب إحياء لما اندرس من تعاليمه .

ويتكون كتاب الإحياء من أربعة أجزاء ، ينقسم كل منها إلى عشرة كتب ، وقد عالج فيه الغزالى آداب الدين ، والأخلاق ، والتربية ، والتصوف ، معالجة قيمة ، وقد ترجم منه المستشرقون أجزاء إلى لغاتهم ، وكتبوا تحليلات وتعليقات لأجزاء أخرى ، كما عنى به العلماء فى العالم أجمع ما بين شرقيين ومستشرقين مما يدل على أهمية هذا الكتاب ، وعظيم منزلته بين العلماء والباحثين والناقدين أيضا .

وللغزالى غير ما ذكرنا مؤلفات كثيرة فى العلوم المختلفة ، ولا يسمح المجال بذكرها هنا ـ ولذا فإننا نكتفى بما قدمناه لك مما ألفه فى الفلسفة ، والدين ، والأخلاق ، والتصوف .

النضال بين الغزالى والفلاسفة :

ومما تقدم ترى أن الغزالى قد ناصب الفلاسفة العداء ، ونازلهم أشد منازلة ، ورماهم بالغرور والكفر ، على أن الغزالى لم يكن أول من ناضل الفلاسفة وناوأهم فى آرائهم . بل إن هذا النضال يرجع إلى مبدأ ظهور الفكر الإغريقية بين البيئات الإسلامية ، فقد ناضلهم الأشعرى من قبل ، واشتغل بالرد عليهم ، غير أن هذه الردود لا تعد شيئا مذكورا إذا قيست بردود الغزالى عليهم ، وقد كان هذا أمرا طبيعيا ما دام أن ممثلى الفلسفة فى عهد أبى الحسن الأشعرى كانوا بعض تلاميذ الكندى الخافتين ، أما خصم الغزالى فقد كان شيخ فلاسفة العرب الرئيس ابن سينا ، وفوق ذلك فالفلسفة فى عهد أبى الحسن الأشعرى كانت لا تزال فجة ولم تكن قد استوت على سوقها بعد ، بعكس ما صارت اليه من النضج والقوة فى عهد الغزالى

وقد استمر النزاع بين المتكلمين والفلاسفة منذ عهد الأشعرى ، وكان النضال بين الفريقين يتمثل حينا فى مجادلات عامة فى الأسواق والميادين ، وحينا فى مناظرات بين الفريقين أمام الخلفاء والأمراء ، وطورا فى رسائل يبعث بها بعضهم إلى بعض ، أو كتب ينسخونها ويعرضونها فى المكتبات العامة .

وفى الحق إن هذا النضال كان له ما يبرره من كلا الطرفين ؛ لأن الفلاسفة كانوا يرون أن المتكلمين الشديدى المحافظة يضعون بجمودهم حاجزا حصينا بين العقل والدين من جهة، وبين العقل والرقى الطبيعى من جهه أخرى ؛ ولأن المتكلمين كانوا يعتقدون أن فى هذه الحرية الواسعة التى يستبيحها الفلاسفة لأنفسهم فى النظر ، وفى تلك الثقة القوية التى يمنحون عقولهم إياها خطرا داهما على الدين ، لأن العقل فى رأيهم قاصر عن إدراك أسرار الدين ، وفوق ذلك فهو قد يضل وينخدع كما هو ديدنه ، فتكون الطامة الكبرى على الدين ومعتنقيه . ويرى البارون كارادى فو : « أن الذى زوع المتكلمين هو أنهم رأوا الفلاسفة يحطون من شأن الوحى ، ويسوون به الفلسفة الإغريقية » (١) .

فلما جاء الغزالى ركز هجومه على الفلاسفة وشنع عليهم ، وألب ضدهم العامة والخاصة ؛ فزلزل كيان الفلسفة ، وجعل الأرض تهتز تحت أقدام الفلاسفة ، وكان لهذا الصنيع من الغزالى رد فعل عنيف

(١) راجع الفلسفة العامة للدكتور غلاب ص ٢٠١

ظهر أثره عند ابن رشد فيما بعد مما أتينا بطرف منه فيما سلف عند الـكلام على ابن رشد .

تعقيب على موقف الغزالى من الفلاسفة :

لم يـكن الغزالى أول ناقد فى الإسلام ، بل إن حركة النقد قد نبتت بين المسلمين منذ قام أول حزب فى الإسلام ، وقدرأيت مماتقدم أن الأحزاب من خوارج وشيعة وغيرهم كانت يهدم بعضهم بعضا ويعمل كل منهم معوله فى بنيان خصومه بما يستطيع من قوة وجهد ، ولـكن هذه الحركات الناقدة كلها لم تصطبغ إحداها بصبغة النقد الفنى الصحيح ، ولم يتوفر فيها النضج الـكافى وإنما كانت محاولات ناقصة ، لأن كل ناقد كان واقعا تحت تأثير مذهب معين ، وخاضعا له ، وغالبا كان يوجه نقده إلى الحزب المقابل معرضا عما سواه ، وكثيراما كان الناقد يوجه ضربته دون هدف ، ولا يعنيه منه سوى النقد لوجه النقد لاغير ، لأن الجماعة الإسلامية كانت أشبه بخلية نحل كثيرة الدوى والأزيز ، وقد اختلطت المسالك ، وتعددت الاتجاهات ، وكادت معالم الأهداف تتلاشى ، واستمر الوضع على هذا النحو حتى جاء الغزالى فبدأ محاولة ناجحة نسبيا فى النقد بكتابه : ( تهافت الفلاسفة ) الذى عقب عليه ابن رشد فيما بعد ، وعارض كتاب الغزالى هذا بكتاب آخر سماه : ( تهافت التهافت ) .

ولـكن هل نجح الغزالى فى مهاجمته للفلاسفة نجاحا تاما ؟ وهل وصل إلى هدفه من تحطيم آراء الفلاسفة ؟ الواقع أن الغزالى لم يصل

إلى هدفه ، ولم ينجح نجاحا كاملا ، ويرجع ذلك للأسباب الآتية :

أولا : لم يسلك الغزالى منهجا واحدا فى حياته يلتزمه ويسير عليه بل كان متقلبا ، فهو - كما يحدثنا فى كتابه المنقذ من الضلال - كان فى أول أمره معجبا بالفلسفة الإغريقية ، ومن دعاتها ، ثم عاد فنقدها ، ونقدها يحمل ضمنا نقده للفلسفة الإسلامية والفلاسفة المسلمين ، ولكنه لم يكتف بذلك بل ثنى بنقد الفلسفة الإسلامية ودعاتها نقدا صريحا ، ثم انتهى به الأمر إلى الارتماء فى أحضان التصوف ، ومن ثم فقد الغزالى عنصر الاحتياط لنفسه ، وذلك من أهم مايعنى به الناقد البصير ، وبالتالى فقد عنصر الثقة التى يجب أن تتوفر للناقد حتى يستطيع أن يؤثر فيمن يقرأ له ويستمع إليه ؛ إذ كيف يؤمن الإنسان بداعية متقلب غير ثابت ، بل كيف يأمن له وقد رأى ذبذبته وعدم ثباته على حال .

ثانيا : كان الغزالى متأثرا بمذهب الأشاعرة ، بل كان من دعاته ، والناقد ينبغى أن يكون محايدا ، أو على الأقل ينبغى أن ينتسب إلى مذهب متفق عليه أو قريب من ذلك ، ولم يكن مذهب الأشاعرة كذلك على الرغم من ادعائهم موافقته لمذهب السلف ، ولذلك لم يصل الغزالى إلى نتيجة حاسمة ، لأنه كان ينظر من زاوية خاصة ، ويتأثر بأسلوب معين ؛ وفوق ذلك فقد كان المذهب الأشعرى الذى تأثر به الغزالى يقوم على التوفيق والانتخاب ، فكثرت فيه الخلخلة وعدم الانسجام .

ثالثا : لم يأت الغزالى فى نقده بجديد أكثر من أن فريقا كان يهاجم فريقا ، ولاشك أنه سبق بذلك ، فهو لم يدع الناس إلى جديد ، بل كان كل عمله أنه دعا إلى مذهب الأشاعرة ، ومذهب الأشاعرة كان فى وقته معروفا منتشرا وليس هناك معنى لأن يترك إنسان مذهبه الذى يعتنقه لمجرد أن إنسانا مايدعوه إلى ترك هذا المذهب ، واعتناق مذهب آخر قد كفر به واعتنق غيره ، بدون أن يكون لذلك المذهب الذى يدعى إليه ميزات خاصة تغرى باتباعه وتحض عليه — ولم يكن مذهب الأشاعرة كذلك .

رابعا : انصب نقد الغزالى على اتجاه معين هو اتجاه الفلاسفة ، فهل كان يرى أن المعتزلة ، والشيعة ، والأشاعرة ، والماتريدية وغيرهم على حق ؟ وإذا كانوا كذلك ففيم اختلافهم إذن ؟

من أجل ذلك كله كانت حركة الغزالى فى النقد ناقصة مضطربة ؛ ولعل عذره فى ذلك أنه لم يسبق بمحاولة كبرى كتلك التى قام بها ، فكانت معالم الطريق لم تتضح عنده بعد ، وأن الفرص لم تسنح له كما سنحت لغيره مثل ابن تيمية الذى قام فيما بعد بحركة نقد شاملة ، كان لها أثرها وخطرها وصداها فى الحوادث الإصلاحية التى أعقبت حركته .

# الأخلاق عند الغزالى

## الغاية من دراسة الأخلاق عنده :

يرى الغزالى أن الغاية من دراسة الأخلاق إنما هى تطهير النفس من أدران النقائص الخلقية ، وجعلها صالحة للتصوف ؛ ومن أجل هذا عنى عناية فائقة بألصق الأخلاق بالتصوف ، فسمى الخمول فضيلة ، وأثنى كثيرا على الإخلاص ، والصبر ، والاحتمال ؛ وهاجم الرياء ، والكبر ، والعجب فى شىء من العنف ، وساق على قبحها من الآيات والأحاديث ، والآثار ما يصورها فى أبشع الصور وأفظعها ؛ ولكن ليس معنى هذا أن الغزالى قعد عن وضع القواعد الأخلاقية . . . . كلا ، بل إنه تصرف فى هذه النظريات تصرف الرجل العالم المثقف، وأخرجها على صورة فذة ، مزج فيها الدين بالفلسفة مزجا يخيل للمطلع عليه أنه من طراز خاص لم يسبق إليه .

غير أن الناقد البصير المطلع على الفلسفة الإغريقية لايجد عناء فى رؤية أثر هذه الفلسفة فى ثنايا المباحث الأخلاقية التى تناولها الغزالى بالشرح والتفصيل .

## المقياس الخلقى عنده :

يرى الغزالى أن المقياس الذى يعرف به الخير والشر ، والحسن والقبح ، إنما هو الشرع وحده ، ولكنه مع ذلك لم يهمل العقل إهمالا تاما كما يرى أهل السنة ، بل إنه يضم العقل إلى الشرع ، لأن العقل

كالأس ، والشرع كالبناء ، ولن يغنى أس مالم يكن بناء ، ولن يثبت بناء مالم يكن أس [١] ، وهو يصرح ( بأن الداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور ) [٢] .

الخلق وقابليته للتغير .

يعرّف الغزالى الخلق بأنه : « هيئة فى النفس راسخة ، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية ، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلا وشرعا سميت الهيئة خلقا حسنا ، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التى هى المصدر خلقا سيئاً [٣] » .

والخلق قابل للتغير ، بطريق مجاهدة النفس ورياضتها ، لاينكر ذلك إلا كسلان استثقل جهاد النفس وهواها ونزعاتها ، أو سيء الطبع أراد أن يلتمس لحاله عذرا فزعم أن الأخلاق لاتقبل التغير . ولو كانت الأخلاق لاتقبل التغير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات ، ولما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ( حسنوا أخلاقكم ) ؛ وكيف ينكر هذا فى حق الآدمى وتغيير طباع البهيمة ممكن ، إذ ينقل البازى من الاستيحاش إلى الأنس ، والكلب من

(١) معارج القدس للغزالى ص ٥٩ - ٦١

(٢) الإحياء طبع سنة ١٣٢٩ هـ ج ٢ ص ١٤

(٣) الإحياء ج ٣ ص ٣٩

شره الأكل إلى التأدب والإمساك ، والفرس من الجماح إلى السلاسة والانقياد » (١) .

والنفس بحسب فطرتها الأولى قابلة للخير والشر ، والذى يوجهها إلى الخير إنما هى التربية،والقدوة الحسنة ، فقلب الطفل جوهرة نفيسة ساذجة خالية من كل نقش وصورة ، وهو قابل لكل ماينقش عليه ، ومائل إلى كل مايمال إليه، فإن عُوِّد الخير وعلمه نشأ عليه،وسعد فى الدنيا والآخرة،وإن عوِّد الشر وأهمل إهمال البهائم شقى وهلك » (٢) .

النفس وقواها وفضائلها :

وهو يرى أن النفس الإنسانية جوهر مجرد عن المادة والصور الجسمانية ، وأنها تنقسم إلى عقل نظرى به تكتسب العلوم والمعارف وتدرك الحقائق المختلفة التى بها تشرف النفس وتستكمل ، وإلى عقل عملى به يدرك المرء الخيرات فى الأعمال ويسوس نفسه وأهل منزله وبلده .

والغزالى حين يذكر قوى النفس نراه متأثرا بالفارابى وابن مسكويه ، بل متأثرا بأفلاطون وأرسطو ، فهو يقسم النفس مثلهم إلى ثلاث قوى وهى : القوة العاقلة ، والقوة الشهوية ، والقوة الغضبية ، ويجعل لكل قوة من هذه القوى فضيلة خاصة بها كما يلى :

١ — فضيلة الحكمة : وهى فضيلة النفس الناطقة إذا اعتدلت ،

---

(١) نفسه ص ٤٦ (٢) نفسه ص ٧٧

فهى وسط بين الخب ، والبله .

٢ ـ فضيلة العفة : وهى فضيلة القوة الشهوية إذا اعتدلت ، بأن تكون منقادة للعقل بسهولة ويسر ، حتى يكون انقباضها وانبساطها بأمره وإرشاده ، وهى وسط بين طرفين مرذولين ، وهما : الشره ، والجمود .

٣ ـ الشجاعة : وهى فضيلة القوة الغضبية إذا انقادت للعقل المتأدب بالشرع فى إقدامها وإحجامها ، دفاعا عن الدين أو العرض أو الوطن ونحو ذلك مما يقتضى الحمية ؛ وهى وسط بين طرفين مرذولين ، وهما : التهور ، والجبن .

٤ ـ العدالة : وتنشأ من انسجام هذه القوى وانتظامها وخضوعها لما تأمر به القوة العاقلة ، بحيث لاتسير حسبما اتفق ، بل تكون منقادة للعقل ؛ فالعدالة جماع الفضائل كلها ، وهى الفضيلة العامة التى يعبر عنها بحسن الخلق ، وهى وسط بين الإفراط والتفريط ، هى اعتدال بين طرفين كلاهما مذموم .

ويرى الغزالى : أن معيار هذا الاعتدال هو الشرع والعقل معا كما قدمنا لك ذلك عند كلامنا على المقياس الخلقى .

السعادة :

يرى الغزالى أن السعادة ليست فى اللذة ، وأن اللذة ـ حتى ولو كانت فى جنة الفردوس مع مافيها من الروح والريحان ، والحور والولدان ، وضروب المتع بما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت . ولا خطر على قلب بشر ـ لا تعد

سعادة إلا عند الجهال والعوام وقصيرى النظر .

بل إن سعادة الإنسان – بما هو إنسان – فى إدراكه العقليات والأمور الإلهية على ماهى عليه (١) . . . هذه الأمور التى يقف العقل أمامها لا يملك إلا أن يتخيلها أو يتصورها نوع تصور .

إن سعادة الإنسان فى أن يصل إلى الكمال الخاص بنوعه ، وهو الكمال الذى يتناسب مع الإنسان ، وماركب فيه من العقل ، ذلك الكمال هو أن تنتقش نفسه بحقائق الأمور الإلهية وتتحد بها كأنهاهى، وذلك بأن تصير النفس عالما عقليا مرتسمة فيه صورة العالم ونظامه : المحسوس منه والمعقول ، أى أن تستوفى هيئة الوجود كله لا يشذ عن علمها به علما حقا شىء منه .

وهذه السعادة أو الخير الأعلى قد تكون فى هذه الدنيا على سبيل الندور لمن سلك إليها طريقها ، وجعل نفسه أهلا لإدراك هذه الحقائق العالية ، فتفيض عليه من الله كما فاضت على الأنبياء ، والأولياء ، والصديقين ؛ « ففيضان هذه الرحمة من الله عز وجل على النفس غاية المطلوب ، وهو عين السعادة التى للنفس بعد الموت » (٢) .

وهو يرى أن طريق الوصول إلى هذه السعادة إنما هو العمل والعلم ؛ فالعمل يطهر النفس ، ويزيل عنها مالا ينبغى أن يسود عليها من الشهوات التى تزين لها حب الدنيا وزينتها ، فتعوقها عن الوصول

---

(١) ميزان العلوم للغزالى ص ١٥

(٢) الميزان ص ٣٣

إلى غايتها من الكمال ، وأما العلم فلتحصيل ما لابد منه لهذا الكمال .

وباشتراط الغزالى العلم للوصول إلى السعادة يكون قد خالف بعض المتصوفة الذين يرون أن طريق السعادة إنما هو الاستعداد من المريد، والترصد ، والانتظار لفيض الله ، وبهذا - لا بالتعلم - انكشفت الأمور للأولياء ، والأنبياء ، وسعدت نفوسهم بنيل كمالها الممكن لها .

زهده وتصوفه :

كان الغزالى زاهدا متصوفا ، ولكنه لم يترك نفسه تنجرف بتيار الزهد المبالغ كما جاء فى المسيحية ، بل لقد عاش مع الناس ، وخبر دنياهم ، وأصاب منها حظا ليس بالقليل ، وعرف للمال قدره ، وأنه يتوسل به لأسباب الحياة ، ولهذا لم يبخسه حقه ، وإنما وضع للناس حدودا فى إرضاء شهواتهم ليس من الخلق ، ولا من رياضة النفس ، تعدِّيها سواء أكان ذلك فى المآكل ، أم فى الملبس ، أم فى المسكن .

ففى المآكل الحد الوسط ثلث البطن من الطعام الوسط فى نوعه ، وما زاد على ذلك فبطنة يأباها الشرع ؛ وفى الملبس أدناه ما يستر العورة ، وأوسطه يختلف حسب منزلة الشخص وحاله ، من تنعم وترف ؛ وفى المسكن الحال الوسط أن يكون للإنسان حجرة خاصة لا يزاحم فيها ، حتى يستطيع الخلوة بنفسه متى أراد ، ومجاوزة هذا الحد إقبال على الدنيا ، واشتغال بها ، وافتتان بزينتها ، وابتعاد عن طريق السعادة .

والغزالى يكثر من الاستشهاد بالآيات والأحاديث ، فمن الآيات قوله تعالى : ( إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملا ) ، والغزالى يرى أن المعنى : أيهم أزهد فيها ، فوصف الزهد بأنه من أحسن الأعمال ، ومن الأحاديث قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إذا رأيتم العبد وقد أعطى صمتا وزهدا فى الدنيا فاقتربوا منه فإنه يلقّى الحكمة » ، وقوله : « إذا أردت أن يحبك الله فازهد فى الدنيا » . إذ أنه بهذا جعل سببا للمحبة التى ترقى بمن حظى بها أعلى الدرجات (١) :

طريقة تهذيب الخلق :

ويرى الغزالى أن أقوم طريق لتهذيب الخلق واكتساب الفضائل إنما هى المجاهدة والرياضة ، ويعنى بها حمل النفس على الأعمال التى يقتضيها الخلق المطلوب ، فمن أراد أن يحصل لنفسه خلق الجود تكلف فعل الجواد ، وهو بذل المال . ولبث يطالب به نفسه ويواظب عليه حتى يصير ذلك طبعاً له ، ويسهل عليه ، وبذلك يصير جوادا .

وكذلك من أراد أن يحصل خلق التواضع وقد غلب عليه الكبر ، فعليه أن يواظب على أفعال المتواضعين مدة طويلة مجاهدا نفسه حتى يصير ذلك خلقا له ، وهكذا تحصل له جميع الأخلاق المحمودة بهذه الطريقة .

---

(١) الإحياء ج ٤ ص ١٥٧ .

( وبعد ) فأنت ترى أن الغزالى كان فذا من أفذاذ المسلمين ، وأحد الفحول الأعلام ، الذين عرفهم الإسلام مدافعين عنه ، ومنافحين فى سبيله ، وأنه من المصلحين الذين أجادوا التأليف فى أصول الإسلام وفروعه ، وأنه وإن تأثر فى الأخلاق بمن سبقه من الفلاسفة والمتصوفة فقد صهر ما أخذه عنهم بعقله الجبار ، حتى صارت أبحاثه الخلقية ذات طابع خاص ، ونفوذ قوى لم ينل منه الزمن .

# ابن خلدون

## نسبــــه :

هو ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد الحسين بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون ، الحضرمى الكندى ، فهو عربى الأصل يتصل نسبه بقبيلة كِنْدة العربية ، ومن أجداده: وائل بن حجر الصحابى الذى وفد على النبى صلى الله عليه وسلم ، فبسط له رداءه ، وأجلسه عليه ، ودعا له .

هاجر جده (خَلدون) بفتح الخاء من المشرق فى جماعة من قومه أهل حضرموت إلى بلاد الأندلس، ونزلوا فى مدينة (إشبيلية)، وكانت لأهله فيها زعامة ورياسة ، ولكن أهله لم يستمروا فى مدينة (إشبيلية) بل انتقلت أسرته إلى شمال إفريقية بسبب فتنة قامت فى بلاد الأندلس ، واستقر جده (محمد) بمدينة تونس ، وانتظم فى هيئة الدولة ، وكان السلطان أبو يحيى إذا خرج من مدينة تونس يستعمله عليها ، ولكن ابنه (محمدا) ، وهو والد ابن خلدون ، عدل عن مسلك أبيه فى السياسة وخدمة الدولة ، وآثر دراسة العلم ، ومجالسة الأدباء ، حتى أصبح معدودا فى زمرة العلماء ، المشهود لهم بالأدب والفن .

## مولده ونشأته :

ولد عبد الرحمن بن خلدون فى مدينة (تونس) فى غرة رمضان من عام ٧٣٢ هـ فى بيت من بيوت العلم والأدب ، وكانت نشأته فى هذا

البيت مما ساعد ذكاءه الفطرى على أن يتقد ويشتعل بشدة ، وأن يجعل نفسه القوية تزكو وتقترب من الهمم الكبيرة ، وكانت مدينة ( تونس ) فوق ذلك تموج بالعلماء فى كل فن ، والعلوم فيها زاهية مزدهرة ، وسوق الأدب نافقة ، فأقبل ابن خلدون ينهل من هذه العلوم فتلقى العلم على أبيه أولا ، فحفظ القرآن ، وتعلم كثيرا من فنون الأدب ثم أقبل على مجالس العلماء الراسخين فى عصره ينقل منهم ، ويأخذ عنهم ، ويغذى نفسه بعلومهم ، وما أن وصلت سنه العشرين حتى تجلت عبقريته ، وطلبه السلطان أبو إسحاق أن يكون معه فى بلاطه ، ويكتب له العلامة (١)

مكث ابن خلدون فى بلاط أبى إسحاق بعد تقليده رسم العلامة مدة من الزمن ، ثم غادر تونس متنقلا من بلد إلى آخر ، حتى اتصل بسلطان ( فاس ) ، السلطان : أبو عنان ، وكان مجلس هذا السلطان حافلا بالعلماء الأجلاء ، فاختار ابن خلدون للكتابة والتوقيع بين يديه وكان ذلك فى سنة ٧٥٥ هـ ، ولكن ابن خلدون كان كارها لهذا العمل متألما منه وفى ذلك يقول : « فتحملت هذا العمل على كره منى ؛ إذ كنت لم أعهد مثله لسلفى » .

أقام ابن خلدون عند السلطان أبى عنان ماشاء الله له أن يقيم ،

---

(١) العلامة هى : ( الحمد لله والشكر لله ) تكتب بالقلم الغليظ بين البسملة ، وبين ما بعدها من مخاطبة أو مرسل ، وهذا هو بدء اشتغال ابن خلدون بالسياسة .

حتى وشى به الواشون ، وأوقع به الحاسدون عند السلطان فسجنه ، ولم يخرج من السجن إلا بعد وفاة السلطان .

ثم مكث بعد ذلك مدة فى بلاد إفريقية ؛ انتقل بعدها إلى الأندلس وافدا على السلطان ابن الأحمر بغرناطة ، ولما بات على مقربة منها جاءته رسالة من وزيرها لسان الدين بن الخطيب ، يهنئه فيها بمقدمه ، ويذكر له سروره بلقياه ومقابلته ، وقد ورد فى هذه الرسالة الأبيات الآتية :

على الطائر الميمون والرحب والسهل
حللت حلول الغيث فى البلد المحل
يمينا بمن تعنو الوجوه لوجهه
من الشيخ والطفل المعصب والكهل
لقد نشأت عندى للقياك غبطة
تنسّى اغتباطى بالشبيبة والأهل

وقد أنزل السلطان ابن الأحمر ( ابن خلدون ) منزلة الاحتفاء والإنعام ، حتى إنه ندبه للسفارة بينه وبين ملك الأسبان فأعجب به الملك ، وعرف له قيمته ومنزلته ، فدعاه إلى الإقامة معه بدار ملكه ( إشبيلية ) ، فلم يقبل ابن خلدون . ورغب عن ذلك لأنه كان قد زهد فى المادة ، وأعرض عليها .

أقام ابن خلدون فى بلاد الأندلس مدة من الزمن إلى أن ساءت العلاقة بينه وبين الوزير ، لسان الدين بن الخطيب ، فاستأذن الأمير

فى السفر إلى إفريقية ، فأذن له وحضر إلى ولاية (بجاية) سنة ٧٦٦ ﻫ ، بعد أن أقام له سلطان غرناطة حفلا مشهودا ؛ فلما وصل إلى ولاية (بجاية) قلده سلطانها منصب الحجابة ، وهى لدى دول المغرب : الاستقلال بإدارة شئون البلاد ، والانفراد بالوساطة بين السلطان وبين أهل دولته ؛ وهى بذلك فى منزلة رئيس الوزراء الآن ؛ ولكنه لم يمكث طويلا فى هذه الوظيفة ، فقد كثر حساده والناقمون عليه . فتنكر له السلطان،وأعرض عنه بعد الرعاية والإقبال عليه ، فانصرف عن السياسة ، وكره الاشتغال بها ، وتوفر على البحث والدراسة ، والتحقيق العلمى .

ولكنه للأسف لم ينفض يده من السياسة مطلقا ، فقد أخذ يشايع السلطان ( أبا حمو ) صاحب تلمسان ، ومن بعده صاحب ( بسكرة ) ، ثم دعى للحضور إلى مقاطعة (فاس) بمراكش ، فأكرمه وزيرها — إذ كان له به سابق صحبة ومعرفة — إلى أن ظهر على هذه المقاطعة ، وتغلب عليها أحمد بن أبى سالم ، فأوقع الناس بابن خلدون لدى هذا السلطان فقبض عليه ؛ ولكن قد خلصه من يد هذا السلطان صديق له يعرف مكانته وفضله وعلمه ، وقربه لدى السلطان حتى أسند إليه ولاية مراكش وأعمالها ، ولكن ابن خلدون لم تطمئن نفسه لذلك ، فترك إفريقية إلى الأندلس مرة ثانية ، فأنزله سلطانها (ابن الأحمر) منزلة الإكرام والاحتفاء والرعاية ؛ لما يعرفه عنه من علم وفضل ، ولكنه ما لبث أن انقلب سلطان غرناطة عليه ، وصار

عطفه عليه إساءة ، وأنسه به وحشة ، ثم أجلاه عن بلاده وأبعده عنها إلى بلاد المغرب الأقصى .

خرج ابن خلدون ، وهو لايدرى أين يلق عصا التسيار ، فهذه دولة الأندلس تنفيه من أرضها ، وتلك دولة المغرب الأقصى تلحظه بعين الحمق ، وترمى وراءه سهام الكيد والأذى والإهانة ، وهذا أبو حمو صاحب تلمسان لم يزل ينقم عليه مشايعته لغيره من أمراء شمال إفريقية .

ولكن أبا حمو لم ينس مقدرة إبن خلدون ومنزلته العلمية ، وقوة إدراكه ، وفهمه لعظائم الأمور . وأنه قد يحتاج إليه يوماً ما فى سياسة الدولة ، فيسمح له بدخول تلمسان فيدخلها بعد أن ذاق صنوف العذاب والأذى بسبب اشتغاله بالسياسة ، ومن هذا الوقت بدأ اشتغاله بالقراءة ، وانكب على البحث والتحصيل .

بدء اشتغاله بالتأليف والتصنيف :

أراد سلطان تلمسان (أبو حمو) أن يستخدم ابن خلدون فى سياسة الدولة ، فأرسله إلى إحدى المقاطعات ليسوسها فلم يقبل ابن خلدون ذلك واتجه ناحية أخرى ، ولجأ إلى قلعة أولاد سلامة فى شمال إفريقية ، ليتفرغ للعلم والدرس ، وهناك أقام بينهم أربع سنوات فى جو هادىء ، وبيئة طيبة لا تجيش فيها مراجل الحسد ، ولا تنفث فيها سموم الحقد والحسد .

وفى خلال هذه المدة شرع ابن خلدون فى تأليف كتابه المشهور ( العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر ) : وأتم فى هذه المدة مقدمة هذا الكتاب الكبير ، تلك المقدمة التى رفعت من شأنه بين العلماء ، وجعلته فى عداد الفلاسفة .

ولكن ابن خلدون لا يستمر فى هذه البلاد ولا يطيل الإقامة بها فينتقل إلى مسقط رأسه ( تونس ) ، ويتم فى هذه البلاد كتابه الكبير فى التاريخ ، وقد رتب الكلام فيه على الدول ، ولم يرتبه على السنين ، كما فعل من كان قبله من المؤرخين .

ومع ذلك لم يستمر ابن خلدون فى تونس ؛ بل أخذ الحاسدون يكيدون له عند السلطان حتى سئم الإقامة بها،فخرج منها قاصدا مصر ، فدخلها فى عهد ملكها الملك الظاهر ، وتصدى للتدريس فى الجامع الأزهر ، ثم مالبث أن اتصل بالسلطان فأكرم وفادته ، وولاه قضاء المالكية . فقد كان النظام المتبع فى ذلك الوقت تعيين قضاة بعدد المذاهب الأربعة ، يلقب كل واحد منهم بقاضى القضاة ، فتحرى ابن خلدون فى عمله الدقة ، وسار على الطريق المستقيم ، ولم يدخر وسعا فى العمل على النهوض بمهام هذه الوظيفة التى أسندت إليه فأعرض عن توسلات الأعيان ، وأصحاب الجاه ، حتى أسخطهم عليه ، ورموه بخلق الكبر والفظاظة ، وما زالوا يكيدون له عند السلطان وعند العامة ، حتى تمكنوا من عزله من وظيفة القضاء ،

ومع ذلك فقد بقى السلطان على احترامه له ، وتقديره لعلمه ، والاعتناء بشأنه .

وقد حدث أن غزا التتار بلاد الشام ، فخرج ابن خلدون مع الجيش لصد هجوم الأعداء ، ووقع أسيرا فى يد التتار ، فلما وصل إلى الطاغية ( تيمورلنك ) التترى ، أعجب بعلم ابن خلدون ، فقربه من مجلسه ، وأراد إبقاءه معه ، فاحتال ابن خلدون عليه فى أن يذهب إلى مصر لإحضار أهله ، فخرج ولم يعد إليه ، واستمر فى مصر يعمل فى القضاء حتى أتاه أجله المحتوم فمات فى رمضان من عام ٨٠٨ هـ ، ودفن فى القاهرة رحمه الله تعالى .

## عصر ابن خلدون

ظهر ابن خلدون فى عصر كثرت فيه الفتن ، والثورات السياسية ، بين ملوك المسلمين فى شمال إفريقية ، وفى الأندلس ، وكان ذلك سببا فى ميله إلى الاشتغال بالسياسة ، طمعا فيما كانت تطمح إليه نفسه من مراكز أدبية ، ولكنه كان ينجح حينا ، ويخفق أحيانا ، فيكون نصيبه من ذلك السجن أو النفى والتشريد .

كما أن ابن خلدون قد وجد فى عصر انحطاط التفكير العقلى لدى المسلمين ، فقد وجد فى عصر عادى العلماء فيه : الفلسفة ، والفلاسفة ، وساروا على طريقة الغزالى فى نقدها وهدمها ، فتأثر ابن خلدون

بهذه الطريقة ، وعقد فصلا فى مقدمته لإبطال الفلسفة ، وفساد مبادئها ، واتجه إلى دراسة المجتمع والتاريخ .

وربما كانت التقلبات السياسية التى عاصرها ، والمخاطر التى أحاطت به ، سببا هاما فى اتجاهه إلى البحث التاريخى وفلسفته الاجتماعية .

وقد يكون انحراف الدولة ضد نابغة العلماء وكبيرهم فى عصره ، وهو ( ابن خلدون ) واضطهادها له سببا فى أن يخلص للعلم ، ويوسع دائرة معارفه ، وأن يكون حاذقا فى صناعة التأليف والاستنباط ؛ فإن الإحاطة بحقائق العلوم والمعارف قد تكون أصفى لذة ، وأبقى راحة من نيل الحظوة ، والقرب من مجالس الأمراء ، تلك الأمور التى يئس منها .

مؤلفـــاته :

كان ابن خلدون عالما جليل القدر ، بعيد الشأو فى العلوم الشرعية والعربية ، خبيرا بالعلوم النظرية ، ضليعا فى الفنون الأدبية ، وقد درس ضمن ما درس من العلوم العقلية ، الفلسفة والمنطق ، وسائر الفنون الحكمية .

وابن خلدون ممن صقلته التجارب التى مر بها ، وكونته هذه الأحداث التى لحقته فى حياته ، وفى تنقلاته المتعددة فأخرجه كل ذلك مفكرا إسلاميا عبقريا ، انفرد بما ابتكره من فلسفة الاجتماع ، وعلم التاريخ .

يقول المستشرق الألمانى ( فون كرومر ) : « إن ابن خلدون مخترع ومؤسس علم تاريخ الحضارة ، أو علم الاجتماع وفلسفة التاريخ ،

فهو يكتب فى التاريخ لا باعتباره عرضا لمسائل سياسية متعاقبة ، وإنما باعتباره بيانا لتطور الشعوب العقلى والمادى » (١) .

وحسبنا دليلا على تقدمه فى الناحية العقلية ، وفهمه لها ، تلك المقدمة التى قدم بها لكتابه فى التاريخ ، والتى يقول المقريزى فى وصفها : « وإنه لعزيز أن ينال مجتهد مثالها ، إن هى إلا زبدة المعارف والعلوم ، وبهجة العقول والفهوم ، توقف على كنه الأشياء ؛ وتعرف حقيقة الحوادث والأنباء . . . . . بلفظ أبهى من الدر النظيم وألطف من الماء مر به النسيم » .

ومن مؤلفاته :

١ ـ كتاب التاريخ الكبير المسمى : ( العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر ) .

٢ ـ مقدمة كتابه فى التاريخ ، وهى مطبوعة فى مجلد خاص . وهى التى أكسبته هذه الشهرة الفائقة .

٣ ـ تلخيص كتاب المحصل للإمام فخر الدين الرازى .

٤ ـ شروح وتلخيصات لبعض كتب ابن رشد الفيلسوف .

أخلاقه :

يمكن للباحث أن يستخلص من سيرة ابن خلدون التى ذكرناها

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ص ٢٦٩

آنفا : أنه كان رجلا فاضلا ، عالى الهمة ، قليل المبالاة باقتحام الأهوال والمخاطر ، شجاعا .

ويقول لسان الدين بن الخطيب فى وصفه : إنه كان حسن الخلق ، جم الفضائل ، ظاهر الحياء ، عالى الهمة ، وقور المجلس ، قوى الجاش ، جوادا ، حسن العشرة .

ويصفه الوزير أبو عبد الله بن زمرك فى قصيدة له بشدة الحياء إذ يقول :

يقابلنى منك الصباح بوجنة ... حكى شفقا فيه الحياء الذى تبدى

ويقول فى حسن خلقه :

فآنستَ حتى ما شكوتُ بغربة ... وواليت حتى لم أجد مضض الفقد

وعدتُ لقطرى شاكراً ما بلوته ... من الخلق المحمود والحسب العد

ولكن ابن حجر لاينسى أن يصفه فى كتابه الدرر الكامنة ، بصفات غير حميدة ، إذ يصفه بالكبر ، والازدراء بحق الغير فيقول :

« إن القضاة قد دخلوا للسلام عليه حينما تولى القضاء فلم يقم لأحد منهم » كما يصفه بخلق الفظاظة ، وجفاء الطبع أيام أن كان قاضيا إذ حكى عنه أنه كان يعزر الخصوم بالصفع ، فإذا ما غضب على شخص قال ( زجوه ) فيصفع حتى تحمر رقبته .

ورأى أن عدم القيام للداخلين لا يلزم منه الكبر ، فقد يكون من حفظ الكرامة أو يكون اقتداء بما ورد عن الرسول عليه السلام من النهى عن القيام للداخين كما كان يفعل الأعاجم ، وصفع الخصم قد يكون للتخويف والإرهاب فيرجع إلى الحق والصواب .

# بين ابن خلدون وأهل عصره

لقد وقعت لابن خلدون حوادث كثيرة فى حياته ، وذلك بسبب التنافس الذى كان بينه وبين غيره من علماء وطنه ، وبين الوزراء السياسيين ممن احتك بهم ، فقد حسده الحاسدون، ونقم عليه الناقمون، بسبب منزلته العالية عند الأمراء والملوك .

لقد حصل له ، وهو فى بلاط السلطان (أبى عنان) سلطان فاس ، أن حقد عليه زملاؤه ، وأوقعوا بينه وبين السلطان حتى سجنه ، ولم يخرج من السجن إلا بعد وفاة السلطان .

كما حدث أنه عندما انتقل إلى بلاد الأندلس ، وحل فيها عند سلطان غرناطة ( ابن الأحمر ) ، وقد احتفى به السلطان ووزيره ابن الخطيب، أن أوقع الناس بينه وبين هذا الوزير، حتى اضطر إلى مغادرة البلاد إلى إفريقية ، ولكن صلات الود والصداقة قد عادت بينه وبين الوزير ابن الخطيب ثانية ، فراسله وهو مقيم فى مصر بعدة رسائل ذكر له فيها أحوال الدولة بغرناطة ، كما ألم له فيها بأنباء عن دولة الأسبان فى إشبيلية .

وقد ساءت العلاقة كذلك بين ابن خلدون وبين مفتى تونس فى ذلك الحين: ( محمد بن عرفة ) أيام إقامته بها فى المدة الأخيرة ، لدرجة جعلت ابن عرفة يشيع عنه أشنع التهم ، ويثير عليه العامة والسلطان ، حتى سئم الإقامة فى تونس ، وكان ذلك سببا فى ارتحاله عنها ، وسفره

إلى مصر ، وقيامه بالتدريس فى مساجدها ، ولما بلغ ابن عرفة تولية ابن خلدون منصب القضاء فى مصر ، قال منقصا من قدره ومنزلته «كنا نعد خطة القضاء أعظم المناصب . فلما بلغنا أن ابن خلدون ولى القضاء عدنا بالضد من ذلك » .

وقد مر بك كيف إن ابن حجر قد وصفه بصفات ذميمة ، مثل : الكبر ، وفظاظة الطبع ، بينما كان غيره يصفه : بحسن الخلق ، وشدة الحياء .

كل هذه الحوادث وغيرها كانت من الدوافع القوية التى دفعت ابن خلدون إلى البحث الاجتماعى ، ودراسة تاريخ الدول ، وطباعها ، وأخلاقها ، وحياة كل منها ، وما مرت به فى هذه الحياة من تقـــدم عمرانى وحضارة إنسانية .

## فلسفته

يكاد يجمع المؤرخون للفلسفة على أن ابن خلدون فيلسوف اجتماعى ، درس التاريخ والمجتمعات الإنسانية ، ولكن لا كما يدرسه المؤرخون من مجرد سرد الحوادث والوقائع ، بل مفلسفا لها ، ومحاولا تعليل وقائعها ، كما أنه قد ابتعد عن الفلسفة المدرسية النظرية ( الإلهية ، والطبيعية ) التى كانت موجودة فى عصره ، بل إنه قد عقد فصولا فى مقدمته التاريخية المشهورة لإبطال هذه الفلسفة النظرية ، ولإبطال المنطق الصورى .

رأيه فى المنطق :

لما كان ابن خلدون قد عنى بدراسة تاريخ الدول ، وقيامها ، وسقوطها ، فقد اتبع فى بحثه المنهج التاريخى . القائم على : الملاحظة ، والتجربة ، ودراسة الآثار التى تركتها هذه الدول ، والنقوش الموجودة على هذه الآثار ، ثم نقد المنطق الصورى .

ولذلك يرى : أن قوانين المنطق الصورى لاحاجة إليها ، لأنها لا تتفق فى الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة ، فإن هذه لا تدرك إلا بالمشاهدة ، ولذلك يجب على العالم أن يفكر فيما تؤديه إليه التجربة الحسية . وألا يكتفى بتجاربه الفردية ، بل إن عليه أن يستعين بتجارب الآخرين ويعنى بتمحيصها ، ومن هنا يمكننا أن نعتبر ابن خلدون فيلسوفا حسى النزعة لا يؤمن إلا بالمحسوس والتجربة .

وكان يرى أن المنطق طبيعى فى الإنسان ، وأن العقل الذى وهبه الله إياه طبيعة فطرها الله فيه ، فيها استعداد لعلم مالم يكن حاصلا ، وذلك بأن يتصور الشخص طرفى المطلوب فيلوح له الحد الوسط الذى يجمع بين الطرفين بأسرع من لمح البصر كأنه إلهام .

ويستنتج من ذلك أن الصواب ذاتى ، وأن الخطأ عارض ، وأن المنطق ليس له القيمة الكبيرة التى يجعلها له الفلاسفة ، فإن فحول النظار يمكنهم أن يستغنوا عن الصناعة المنطقية فى جميع فروع العلم [1] .

---

(١) راجع المقدمة لابن خلدون ص طبع عبد الرحمن محمد ، وتاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور ص ٢٧٢ .

رأيه فى إبطال الفلسفة :

ويرى ابن خلدون أن ضرر العلوم الفلسفية فى الدين كثير ، لذلك وجب على الباحث العاقل أن يكشف عن المعتقد الحق فيها ، ثم يأخذ فى بيان ذلك فيذكر أن الفلسفة الطبيعية والإلهية معتمدة على علم المنطق ، ولكن البراهين التى يزعمونها على مدعياتهم فى الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق غير وافية بالغرض ، لأنها إما أن تكون فى الموجودات الجسمانية ، وهو ما يسمونه بالعلم الطبيعى ، وإما أن تكون فى الروحانيات ، فإن كانت فى الأولى فوجه قصورها أن المطابقة بين النتائج الذهنية المستخرجة بالحدود والأقيسة ، وما فى الخارج غير يقينى ، لأن تلك النتائج أحكام ذهنية كلية عامة . والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ، ولعل فى المواد مايمنع من مطابقة الذهنى الكلى للخارجى الشخصى ، اللهم إلا ما يشهد الحس له من ذلك ، فدليل شهوده الحس لا تلك البراهين .

وبهذا ينبغى الإعراض عن النظر فيها ، إذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه ، لأن مسائل الطبيعيات لا تهمنا فى ديننا ولا معاشنا ، فوجب علينا تركها .

وإن كانت فى الروحانيات ، وهى المسماة عندهم بالإلهيات ، فإن ذواتها مجهولة لنا كل الجهل ، ولا يمكن التوصل إليها ، ولا البرهان عليها ؛ وقد صرح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن مالا مادة له لا يمكن البرهان عليه ، لأن مقدمات البرهان لابد أن تكون ذاتية .

وقد قال أفلاطون أيضا فى ذلك : إن الإلهيات لايتوصل فيها إلى يقين ، وإنما يقال فيها بالأخلق ( يعنى الظن ) ، وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب الشديد على الظن فقط ، فيكفينا الظن الذى كان أولا .

فأى فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها ؟ ! ونحن إنما يعنينا تحصيل اليقين فيما وراء الحس من الموجودات (١) .

ولكن ابن خلدون يعود فيناقض نفسه ويعترف للمنطق بفائدة فيقول : إن للمنطق فائدة واحدة ، وهى شحذ الذهن فى ترتيب الأدلة، لأن نظم الأقيسة على وجه الإحكام والإتقان لايكون إلا بما شرطه الفلاسفة فى صناعتهم المنطقية ، وهم يستعملونها كثيرا فى علومهم الحكمية ، فيستولى الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب فى الحجاج والاستدلالات ، لأنها أصح ما علمناه من قوانين الأنظار ، وهذه هى ثمرة هذه الصناعة (٢) .

ولا شك أن هذا الحكم يناقض رأيه الأول بعدم فائدة المنطق فى الاستدلال .

## فلسفة التاريخ :

يزعم ابن خلدون أنه يقوم بتأليف علم مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، وأنه يؤسس مذهبا فلسفيا جديدا ، لم يخطر

---

(١) راجع مقدمة ابن خلدون ص ٣٨١ طبع عبد الرحمن محمد .

(٢) المقدمة ص ٣٨٤ .

على بال أرسطو ، ولاغيره من الفلاسفة (١) ، ذلك العلم هو فلسفة التاريخ ، وهذا المذهب هو فلسفته الاجتماعية .

لقد بينا فيما سبق أنه ينقد الفلسفة والفلاسفة ، بأنهم يتعرضون لأشياء لايمكنهم البرهنة عليها ، فهم يتعرضون للإلهيات مثلا ، وهى مجهولة لنا . ولا يمكن الوصول إلى حقيقتها ، لذلك كان الواجب على المفكر أن يدرس العالمَ الذى يعيش فيه ، لأننا نستطيع بالملاحظة والتجربة وبما نجده فى نفوسنا أن نعرف عنه ماهو أقرب إلى اليقين، فى هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها ، ويمكن كشف عللها ، وبمقدار ما نستطيع أن نحصل من الصواب والنجاح فى بحثنا التاريخى - أعنى بمقدار مانستطيع أن نرد الوقائع إلى أسبابها وعللها - يكون التاريخ أهلا لأن نسميه علما وجزءا من الفلسفة ، يجب أن يكون التاريخ لامجرد سرد للحوادث فقط ، بل يجب أن يعنى بالعمل على كشف ما بينها من اقتران الشىء بسببه وبعلته على أساس النقد البرىء من التشيع والهوى .

ويرى ابن خلدون أن أكبر قواعد البحث التاريخى هى أنَ

(١) يقول ابن خلدون فى مقدمته ص ٢٨ ( ولعمرى لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليقة ، ما أدرى لغفلتهم من ذلك ، وليس الظن بهم أو لعلهم كثيرا فى هذا الغرض واستوفوه ولم يصل الينا ، فالعلوم كثيرة والحكماء فى أمم الأرض متعددون ، وما لم يصل الينا من العلوم أكثر مما وصل ، فأين علوم الفرس وعلوم الكلدانيين وأهل بابل ، وعلوم القبط وغيرهم؟

الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ، بمعنى أن الوقائع المتشابهة لابد أن تنشأ عن ظروف متشابهة ، أو أنه فى الظروف المتشابهة تحدث وقائع متشابهة (١) .

وإذا سلمنا بصحة الرأى القائل بأن طبيعة الناس والجماعات لا تتغير بمرور الزمن ، فإن معرفة الحاضر معرفة صحيحة هى خير ما يعين فى الحكم على الماضى ، لذا يجب علينا أن نقيس ما يصل إلينا من أخبار الماضى بمقياس الحاضر ، فإذا روى لنا التاريخ شيئا مما يستحيل وقوعه فى الحاضر ، فلنا أن نشك فى صحته ، لأن الماضى أشبه بالحاضر من الماء بالماء (٢) ولا تقتصر فائدة هذا العلم عند ابن خلدون على تحقيق أمر الماضى ، بل يمكننا أن نعرف به كذلك ما قد يحدث فى المستقبل ، لأن حوادث الكون تجرى على سنن واحد ، فإذا عرفناها بهذا العلم أمكننا أن نقيس بها المستقبل على الماضى وأن نعرف ما سيحدث قياسا على ما حدث .

موضوع علم التاريخ :

وإذا كان التاريخ خبرا عن أحوال المجتمع الإنسانى ، وبيانا لما يحصل لهذا المجتمع الإنسانى من أحوال ، فما هو موضوع علم التاريخ

---

(١) وهـــذا هو الرأى الذى قال به الفيلسوف الإنجليزى ( جون ستيوارت ميل ) فى القرن التاسع عشر فى قانونه المسمى قانون الاتفاق فى حالة واحدة .

(٢) راجع المقدمة ص ٧ وما بعدها .

باعتباره جزءاً من الفلسفة ؟ يجيب ابن خلدون بأن موضوعه الحياة الاجتماعية ، وكل ما يعرض لها من ثقافة مادية أو عقلية [١] وهو بهذا غير التاريخ : لأن التاريخ يقصد منه ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل ، فلا يعنى بدراسة الأحوال العامة للأجيال والأعصر كما يعنى بها هذا العلم الذى اخترعه ابن خلدون .

فهذا العلم يبين أعمال الناس ، وكيفية تحصيلهم لأقواتهم ، وأسباب تنازعهم فيما بينهم ، ثم كيفية تكوينهم جماعات تخضع لحاكم واحد . ويبين كيف يجد الناس فى حياة التحضر والمدنية فراغا لممارسة الصناعة والعلوم العقلية ، وكيف تزدهر المدنية شيئا فشيئا من مبادىء بسيطة ، ثم كيف تصير إلى الزوال ؟ .

فالجماعة الإنسانية فى نظر ابن خلدون تمر بأطوار مختلفة ، وتتقلب فى صور متعددة ، من حالة البداوة وما فيها من حرية ، إلى حالة القبيلة ورئيسها ، ثم الدولة وحاكمها .

ولكل حالة من هذه الحالات عوارض خاصة من العادات والتقاليد والعلوم أيضا ؛ ومن هنا نرى ابن خلدون يقسم بحثه الاجتماعى فى مقدمته التاريخية المشهورة إلى الفصول الستة الآتية :

١ ــ الفصل الأول فى العمران البشرى على الجملة وأصنافه وقسطه على الأرض .

---

(١) المقدمة لابن خلدون ص ٣٠ وما بعدها .

٢ ـ الفصل الثانى فى العمران البدوى ، وذكر القبائل والأمم .

٣ ـ الفصل الثالث فى الدول والخلافة والملك ، وذكر المراتب السلطانية .

٤ ـ الفصل الرابع فى العمران الحضرى والبلدان والأمصار .

٥ ـ الفصل الخامس : فى الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه .

٦ ـ الفصل السادس : فى العلوم واكتسابها وتعلمها ،

وقد قدم ابن خلدون العمران البدوى لأنه سابق على جميعها ، وكذلك تقديم الملك على البلدان والأمصار ، وأما تقديم المعاش والصناعة على العلوم وكيفية تعلمها فلأن المعاش ضرورى وطبيعى ، بينما تعلم العلم كمالى أو حاجى ، والطبيعى أقدم من الكمالى ، وجعل الصنائع من الكسب لأنها منه ببعض الوجوه .

ولا خلاف فى أن هذا المنهج الذى اتبعه ابن خلدون ، وهذا التقسيم لظواهر المجتمعات الإنسانية وأحوالها ، وكيفية تكونها عمل بارع جليل .

## مثل من فلسفته الاجتماعية

### أولا ـ حاجة الإنسان إلى الاجتماع :

يذهب ابن خلدون إلى أن الاجتماع الإنسانى ضرورى ، ولهذا يقول الحكماء : إن الإنسان مدنى بالطبع ، لأن الله تعالى خلقه على صورة لا يصح بقاؤها وحياتها إلا بالغذاء ، وقد هداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله ، ولكن الفرد لا يمكنه أن يحصل على كل ما يحتاجه بنفسه ، بل لابد له من الاستعانة بالآخرين فى تحصيل قوته (من زرعه وحصده ودرسه وعجنه وخبزه . . الخ) وكذلك الفرد لا يمكنه وحده أن يدفع عن نفسه الأذى ، بل لابد له فى الدفاع عن نفسه من الاستعانة بالآخرين ، إلى غير ذلك مما لا يمكن أن ينفرد به .

### ثانيا ـ الاجتماع الإنسانى يحتاج إلى وازع (حاكم) :

ويقول ابن خلدون : إنه إذا حصل هذا الاجتماع للبشر ، وتم عمران العالم بهم ، احتاجوا إلى وازع يمنع بعضهم عن بعض ، لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، وهذا هو معنى الحكم .

ويكون ذلك الوازع (أى الحاكم) واحدا منهم ، له الغلبة والسلطان عليهم . فإن الحكم فى الإنسان طبيعى أيضا ، وقد يوجد فى غير الإنسان كما فى النحل والجراد ، ولكنه يكون بنوع من الإلهام ، لا بمقتضى

الفكرة والسياسة ( أعطى كل شىء خلقه ثم هدى ) [1] .

ولما كان الحكماء يرون أن النبوة ضرورية للإنسان ، وأن الإنسان محتاج إليها قالوا إنها تثبت بالدليل العقلى ، وأن الحكم بين الناس إنما يكون بشرع مفروض من عند الله ليتم لهم مرادهم .

ولكن ابن خلدون يعارض القول بأن النبوات ضرورية ، فيقول: إن هذا الدليل الذى ساقه الحكماء غير برهانى ، ويستدل على ذلك بمنهجه التاريخى ، وفلسفته الاجتماعية فيقول : إن الوجود وحياة البشر قد يتمان بدون ذلك ، بل بما يفرضه الحاكم من عند نفسه ، أو بالعصبية التى يقتدر بها على قهرهم ، فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء أقل من المجوس الذين ليس لهم كتاب ، فإنهم أكثر أهل الأرض ، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار ، فضلا عن الحياة ، وكذلك هى لهم فى الأقاليم المنحرفة فى الشمال والجنوب[2] .

وإنما تدرك النبوات بالشرع كما هو مذهب السلف من الأمة . ولكنى أرى أنه مع أن النبوات تدرك عن طريق الشرع ، فلا مانع من أن يكون وجودها وإرسال الرسل ضروريا لإصلاح البشر ، ولئلا يكون للإنسانية عذر عند الله فى ارتكابها الرذيلة ( رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ) .

---

(١) المقدمة صـ ٣١ .　　(٢) المقدمة ٣٣ .

### ثالثا ـ الدولة فى نظر ابن خلدون :

يرى ابن خلدون أن الملك والدولة العامة إنما يحصلان بالعصبية ، ذلك أن الملك منصب شريف ملذوذ ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية ، والشهوات البدنية ، والملاذ النفسية ، فيقع فيه التنافس غالبا ، وقل أن يسلمه أحد لصاحبه ، إلا إذا تغلب عليه ، فتقع المنازعة ، وتفضى إلى الحرب والمغالبة ، وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية .

ولكنه إذا استقرت الدولة فقد تستغنى عن العصبية ، لأن الدول العامة يصعب على النفوس الانقياد لها فى أول الأمر ، فإذا استقرت الرياسة فى أهل النصاب المخصوص بالملك فى الدولة ، وتوارثوه واحدا بعد آخر فى أعقاب متتالية نسيت النفوس شأن الأولية (١)، واستحكمت لهؤلاء الناس صبغة الرياسة ، ورسخ فى العقائد دين الانقياد لهم ، وقاتل الناس معهم قتالهم على العقائد الإيمانية ، فلا يحتاجون حينئذ إلى كبير عصابة ، بل يكون استظهارهم على سلطانهم إما بالموالى والمصطنعين ، وإما بالعصبيات الخارجة عن نسبها الداخلة فى ولايتها كما حصل لبنى العباس وغيرهم (٢) .

---

(١) كذا بالأصل ص ١٠٩ ، ولعلها الأولوية .

(٢) يضرب ابن خلدون الأمثلة على ذلك بضعف العصبية العربية فى عهد الدولة العباسية ، واستظهارهم على أعدائهم بالأتراك والأعاجم ، فقد جعلوا هؤلاء عصبية لهم بالولاء ، حتى قوى شأنهم ، ثم ملك الديلم والسلاجقة الدولة منهم ، ثم ينقرض هؤلاء ويأتى التتار فيقتلون الخليفة ويمحون رسم الدولة ، وكذلك حصل فى الدولة الإسلامية فى المغرب .

وإذا كان الملك لا يحصل إلا بالتغلب ، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة ، فإن ابن خلدون يرى أن جمع القلوب وتأليفها يخالف ذلك ، إنه يكون بمعونة من الله تعالى فى إقامة دينه . قال تعالى : ( لو أنفقت مافى الأرض جميعـــا ما ألفت بين قلوبهم ، ولـكن الله ألف بينهم ) .

وبهذا كانت الدولة العظيمة الملك ، والواسعة السلطان والرقعة أصلها الدين ، إما من نبوة أو من دعوة حق ، وكانت الدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية ، كما أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم ، لأن كل أمر يراد حمل العامة عليه لابد له من العصبية ، وفى الحديث الصحيح (ما بعث الله نبيا إلا فى منعة من قومه) .

وإذا كان هذا حاصلا فى الأنبياء ودعوتهم ، وهم أولى الناس بأن تخرق لهم العادات ، ويؤيدوا بالمعجزات ، فما ظنك بغيرهم ممن يقوم بدعوة دينية أن تخرق له العادة فى الغالب بغير عصبية (١) .

رابعا ـ عمر الدولة :

يرى ابن خلدون أن الدولة لها أعمار طبيعية مثل الأفراد ، وأن هذا العمر لا يزيد فى الغالب على مائة وعشرين سنة ، وهذه المدة تنتهى فى ثلاثه أجيال : الجيل الأول يبنى ويؤسس ، والجيل الثانى يحافظ على مابناه الأول ، أما الجيل الثالث فينغمس فى الترف والنعيم ، وينسى

(١) راجع المقدمة ص ١١ وما بعدها .

الحماية والمدافعة ، فاذا جاءهم المطالب لم يمكنهم أن يقاوموا ، فيطلبوا النجدة من غيرهم ، ويستكثروا من الموالى حتى يأذن الله بانقراض هذه الدولة وزوالها بعد أن تكون قد هرمت وشاخت (١) .

أما كيف تمر الدولة بهذه الأجيال الثلاثة فيقول : إن الفقر والحاجة يدفعان الناس إلى السلب والنهب ، فيضطر الناس إلى أن يمنعوا الأذى عن أنفسهم ، فينضووا تحت لواء رئيس يقودهم ، وبهذا تنشأ القبيلة التي تحاول أن تعمل لنفسها مدينة ودولة ، ثم يعمل أفراد المدينة على التعاون فيما بينهم ، وتوزع الأعمال على أبنائها ، فيؤدى هذا التعاون وتقسيم العمل إلى حياة الرغد ، والرغد يولد فيهم الانغماس فى الشهوات ، فإذا وصل أهل الدولة إلى درجات عليا من الحضارة ، اتخذوا من يعمل لهم ، وكثيرا ما يكون هذا العمل دون عوض ومقابل ، فيقل الإنتاج مع أن حاجات الأفراد فى زيادة مطردة ، فتزيد المكوس ( الضرائب ) على الحاجيات ، فيعم الفقر على الأغنياء المسرفين ، فتظهر الأمراض والأوبئة ، وينتشر البؤس واليأس بين الناس فتضعف الدولة ، ولا يمكنها الدفاع عن نفسها . فتظهر قبيلة أخرى من الصحراء ، أو شعب آخر لم تضعفهم المدنية والترف ، فيمتلك هذه الدولة ، وينشىء مكانها دولة أخرى جديدة فتمر هذه الدولة فى نفس الأطوار التى مرت بها الأولى إلى أن ينتهى أمرها ، وتأتى دولة أخرى ثالثة ، وهكذا .

ومن هنا يكون شأن الدول والجماعات شأن الأفراد والعصبيات ،

---

(١) راجع المقدمة ص ١١٩

ومن يشذ عن هذا العمر فلأمر آخر عارض من استظهار بالأجنبي أو عدم وجود مطالب .

خامساً ـ غاية الدولة :

وغاية الدولة فى نظره هى : الحضارة والمدنية ، ذلك أن الدولة أقدم من المدن والأمصار ، فإن البناء واختطاط المنازل إنما هو من أثر الحضارة ، وكذلك إقامة المدن الكبرى ، وازدهار العلوم والصناعات ؛ ومن أمثلة ذلك ماحصل من تشييد إيوان كسرى ، وأهرام مصر ، وبناء المساجد والآثار الإسلامية ، إن كل هذه الأعمال نستدل بها على حضارات الأمم التى قامت بإنشائها .

سادساً ـ المغلوب مولع بتقليد الغالب :

بينا أن ابن خلدون يقول : إن الأمم إذا ضعفت استولى عليها غيرها ، وملكها شعب آخر ؛ وهذا المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب ، والتشبه به فى شعاره وزيه وسائر أحواله ، وذلك لأن النفس تعتقد الكمال فيمن غلبها واستولى عليها ، فتنقاد له ، وأن ذلك الانقياد ليس لغلب طبيعى ، وإنما هو لكمال الغالب .

ولكن هذا إنما يظهر فى الأمم الجاهلة ، والشعوب المتأخرة . أما الأمم المتعلمة فهى وإن وقعت تحت حكم غيرها ، فلا تنسى مجدها القديم ، وحضارتها التالدة (١) .

---

(١) المقدمة ص ١٠٤ :

سابعاً ـ الأمم المغلوبة يسرع إليها الفناء :

ويقول أيضا : إن الأمة إذا غلبت على أمرها ، وصارت فى ملك غيرها أسرع إليها الفناء ، وعلة ذلك فى نظره ، مايحصل فى النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها ، وصارت بالاستعباد آلة لسواها ، فيقصر الأمل ، ويضعف التناسل .

والاعتمار إنما يكون عن جدة الأمل ، ومايحدث عنه من النشاط فى القوى الحيوانية ، فإذا ذهب الأمل بالتكاسل ، وذهب ما يدعو إليه من الأحوال ، وكانت العصبية ذاهبة بالغلبة الحاصلة عليهم تناقص عمرانهم ، وتلاشت مكاسبهم ، وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم ، فتذهب ريحهم .

وهذه العلة التى ذكرها ابن خلدون معقولة إلى حدما لذلك كان الواجب على الأمم المغلوبة أن لا يضعفوا ، ولا يستكينوا ، ولا يقلدوا المستعمر فى أحواله ، بل إن الواجب على الزعماء والمثقفين والعامة أن يرشدوا أممهم إلى طريق الخلاص ، وأن يضربوا لهم الأمثال بنهضة الشعوب التى كانت مستعمرة ذليلة ، ثم صارت إلى القوة والازدهار والتحرر من نير الاستعباد والاستعمار .

خاتمة :

هذه أمثلة من فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ونظراته إلى المجتمع الإنسانى ، كيف تتكون الدول ؟ ثم كيف تعيش ؟ وكيف تفنى ؟ ثم

كيف تنشأ العلوم والصناعات ؟ وهى أفكار إنسانية خالدة ، تشهد له بالبراعة ، وقوة الإدراك والتعليل ، ومن أراد المزيد فليرجع إلى مقدمة كتابه فى التاريخ التى ترجمت إلى كثير من اللغات الأوربية ، والتى مازالت مرجع الباحثين والدارسين فى علم العمران (الاجتماع) وهو الكتاب الذى خلد اسمه ، وجعله فى عداد الفلاسفة ، وهو عمل جليل مبتكر (١) يشهد لابن خلدون بقوة التفكير ، والعقلية الفذة ، والانتاج المفيد .

ويرى ابن خلدون أن منهجه والموضوع الذى تعرض له مازال مجملا ، لذا هو يطلب ممن يأتى بعده من المسلمين ، أن يواصلوا البحث ويكملوا هذه الدراسة ، ولكنه للأسف لم يوجد من يخلفه فى ذلك منهم ، وإنما الذى خلفه فى ذلك هم علماء الغرب (أهل أوربا) . فهذا هو (مكيافللى) العالم الإيطالى ، يتابع البحث فى علم الاجتماع بعد ابن خلدون بأكثر من قرن ، ويؤلف كتابه المسمى : (الأمـــير) يذكر فيه كيفية قيام الدول ، وأسباب بقائها وضعفها بما لايخرج عما ذكره ابن خلدون .

وكذلك فعل العلامة (مونتسكيو) (٢) فى كتابه المسمى : (أسباب سقوط الرومانيين ونهوضهم) ، ثم يأتى الفيلسوف الفرنسى :

---

(١) تاريخ فلاسفة الإسلام لدى بور ص ٢٧٧

(٢) فيلسوف فرنسى ظهر فى للقرن الثامن عشر ١٦٧٩ - ١٧٤٥ .

(أوغست كونت) فى القرن التاسع عشر ، فيضع علم الاجتماع الحديث ويرسم قواعده ومنهجه ، وإن كان يخالف فيها ابن خلدون ، فابن خلدون كان يعتمد أحيانا فى بحثه على الوحى والنبوات ، أما (أوجست كونت) فهو فيلسوف واقعى يعتمد على الكون المادى فى بحثه وفلسفته .

## تأثر التفكير الإسلامى بالفلسفة الدخيلة

ظهر لك مما تقدم أن المسلمين عرفوا علوم غيرهم وفلسفاتهم وثقافاتهم عن طريقين : أحدهما شفهى عن طريق المجالسة والمناقشة والتعلم ؛ والثانى عن طريق الترجمة والنقل من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية .

وما أن عرف المسلمون هذه العلوم والفلسفات والثقافات . حتى أقبلوا عليها إقبالا منقطع النظير ، فاستنارت بها عقولهم ، وارتقت بها علومهم ومعارفهم ، ونضجت بها أفكارهم ، وتأثروا بها فى جميع نواحى إنتاجهم .

ويرجع إقبال العرب والمسلمين على ماترجم من هذه الثقافات والفلسفات وتأثرهم بها إلى عدة عوامل ، أهمها :

١ ـ دقة المنطق الأرسطى وغيره من علوم الرياضة ؛ فقد كان لهذه الدقة فى نفوس المسلمين العرب أثر بالغ ؛ ذلك أنهم كانوا قبل

ترجمة هذه العلوم يستخدمون أساليب الإقناع فى عبارات فضفاضة ، يهتمون فيها على الأكثر بجمال التعبير ، وما يحتويه من تشبيه ومجاز وكناية ، وما يتبع ذلك من ضروب الشعر والخيال ؛ لكنهم عندما ترجم المنطق والرياضة فى عهد المنصور وجدوا دقة لاعهدلهم بها من قبل ، وتعبيرا علميا يتطابق لفظهمع معناه تطابقا لم يألفوه قبل ذلك ، فكان هذا مدعاة لإعجابهم بعلم اليونان وثقتهم به ثم إلى اقتناعهم بأن الفكر اليونانى على العموم فكر معصوم من الخطأ ، حتى إذا ماترجمت الفلسفة الإلهية فى عهد المأمون أقبلوا عليها وهم يعتقدون أو يغلب على ظنهم أنها بعيدة عن الخطأ ، وتناولوها على أنها شىء ثمين يجب الحرص عليه والدفاع عنه ، خصوصا وأنهم وجدوا أن هذه الفلسفة الإلهية المترجمة فيها اعتراف بوحدة واجب الوجود فى جانب الإله المعبود، وفيها صورة الزهد والتنسك فى سلوك الإنسان ، وصورة الإفناء كوسيلة لتقرب الإنسان من الإله واتحاده به (١) ؛ وهذا كله دفعهم إلى أن يتقبلوا فلسفة الإغريق كلها ، سواء كانت فى الطبيعة أو فيما وراء الطبيعة أو فى الإنسان .

---

(١) أسلفنا لك فى الكلام على الفلسفة الإغريقية أن كلا من سقراط وأفلاطون وأرسطو يقول بوحدة الإله . أما صورة الزهد والتنسك وجعل الإفناء وسيلة للتقرب إلى الله فمذهب الأفلاطونية الحديثة ـ راجع فيما تقدم فلسفة سقراط ص ٤٧ ، وفلسفة أفلاطون ص ٦٢ ، والإله عند أرسطو ص ٧٤ وفلسفة الأفلاطونية الحديثة ص ٩٤ و ٩٥ .

٢ ـ حاجة الدولة العباسية إلى تقوية ملكها ، وتأسيس سلطانها على أساس علمى لايقل عما كان معروفا عند الأمم المغلوبة التى فتح بلادها المسلمون ؛ لذلك عنى الأوائل من خلفاء الدولة العباسية ، أعظم العناية بترجمة الكتب ، ونقل العلوم من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية ، وقد علمت مما تقدم عناية أبى جعفر المنصور ،وهرون الرشيد ، ثم عناية المأمون الفائقة بأمر الترجمة ، مما أدى إلى نقل فلسفة اليونان وعلومهم ، وثقافة الفرس وحكمة الهنود ، فازدهرت العلوم والمعارف ، فشد ذلك من أزر الدولة العباسية ، وزاد من موارد الثروة العلمية فأقبل عليها صفوة العلماء والباحثين .

٣ ـ وفوق هذا كله فإن الدين الإسلامى يحث على التفكير والنظر ، ولايسوى بين العالم والجاهل ، ويشجع على التثقيف والتهذيب . من أجل ذلك رأينا المسلمين يحرصون على العلم بدافع من عقيدتهم ،ويقبلون على الارتشاف من مناهل الثقافة والفلسفة لاعتقادهم أنهم بذلك يستجيبون لما أمر به الإسلام . .

لهذا كله نقل المسلمون فى عهد الدولة العباسية معظم ما كان معروفا من العلم والفلسفة والطب والنجوم والرياضيات عند سائر الأمم ذات الحضارات السابقة عليهم ، فأخذوا من كل أمة أحسن ماعندها ، إذ كان اعتمادهم فى الفلسفة والطب والهندسة والموسيقى والمنطق والنجوم على اليونان ؛ وفى السير والآداب والتاريخ والحكم على الفرس والزراعة والتنجيم والسحر على الأنباط والكلدانيين ، وفى الكيمياء

والتشريح على المصريين ؛ فكأنهم ورثوا علوم الآشوريين والبابليين والمصريين والفرس والهنود واليونان .

ثم إنه ما كادت هذه العلوم تنقل إلى اللغة العربية حتى أخذ المسلمون فى درسها ، والاشتغال بها . وكان اشتغالهم بها فى أول الأمر على سبيل التلخيص أو الشرح والتعليق ، حتى إذا ما تمكنوا من هذه العلوم وأصبحت ملكة فيهم أخذوا يكتبون فيها بلغتهم العربية ، ويؤلفون فيها تأليفا مستقلا تبدو فيه شخصياتهم ، وتتجلى فيه عبقرياتهم ومناهج تفكيرهم ، وزادهم إقبالا على التأليف أن الخلفاء والأمراء أنفسهم كانوا علماء ، وكانوا يحتفون بأهل العلم ويجالسونهم ؛ فأعلم خلفاء بنى العباس المأمون ، إذ كان عالما باللغة . والدين ، والفلسفة ، والمنطق ، وكان عبد الرحمن الأوسط أمير الأندلس المتوفى سنة ٣٣٨ هجرية محباً للفلسفة ، متتبعا لخطوات المأمون لقرب عهده به .

فلا غرو بعد ذلك إذا أحب الأمراء والخلفاء العلم . واجتمع العلماء حولهم ؛ لذلك لم يمض بعد ترجمة الكتب الأجنبية فى الدولة العباسية إلا زمن يسير ، حتى رأينا كثيرا من المؤلفين يكتبون فى كل ما أنتجته قريحة الإنسان إلى ذلك الزمان من الطبيعيات ، والإلهيات ، والرياضيات ، والعلوم والفنون المختلفة .

وقد مر بك الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد من فلاسفة المسلمين فى المشرق والمغرب ، وعرفت آراءهم فى الإلهيات وفى العالم ، وفى الإنسان من ناحيته العقلية والنفسية ، ودراسة سلوكه وأخلاقه ؛

كما مر بك طائفة من الباحثين الاجتماعيين الذين تناولوا شئون الإنسان والمجتمع الإنسانى ، ورأيت أن هؤلاء وأولئك كانوا متأثرين فى دراساتهم وفى آرائهم بالفلسفة ، بجانب تأثرهم بالدين الإسلامى ، وأن آراءهم الفلسفية كانت متأثرة تأثرا إيجابيا أو سلبيا بفلسفة اليونان إلى حد كبير .

مثال من تأثر فلسفة ابن سينا بفلسفة أرسطو :

وبالإضافة إلى ما ذكرناه لك من تأثر هؤلاء الفلاسفة بالفلسفة اليونانية ، سنفرد هنا بالذكر أكبر شخصية فلسفية عرفت لدى العرب والمسلمين ، ونذكر لك نموذجا من دراسته للفلسفة حتى تتبين الصلة بين فلسفته وبين فلسفة أرسطو ، ونعنى بهذه الشخصية : الفيلسوف ( ابن سينا ) ، وقد اخترناه لأن عبارته أوضح من عبارة من سبقه من الفلاسفة كالكندى والفارابى ، وقد ذكر ابن سينا فى كتابه : ( تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ) : أن الفلسفة تنقسم إلى فلسفة نظرية ، وفلسفة عملية ؛ فالأولى هى التى تبحث فى الأمور التى لنا أن نعلمها ، وليس لنا أن نعمل بها ( يعنى أنها هى التى تبحث فى الأمور التى ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا كالبحث فى الأرض والشمس ، وسائر الكواكب الأخرى ) .

والفلسفة العملية هى التى تبحث فى الأمور التى لنا أن نعلمها ونعمل بها ( يعنى هى التى تبحث فى الأمور التى وجودها بقدرتنا واختيارنا كالشجاعة والعدل مثلا ) .

والفلسفة بقسميها المذكورين تتناول كل الموجودات ، وقد سبقت الإشارة إلى أن الفلسفة عند المسلمين هى العلم بالموجودات كلها بقدر الطاقة البشرية ، وهذه الموجودات منها ما يتوقف على إرادة الإنسان واختياره ومنها مالايتوقف على إرادته واختياره .

وأنت ترى من هذا التقسيم للفلسفة أن ابن سينا يترسم تقسيم أرسطو للفلسفة حيث قسمها إلى هذين القسمين من قبل .

ثم إن ابن سينا يقسم الفلسفة النظرية إلى ثلاثة أقسام كما فعل أرسطو أيضا فهى :

١ ـ فلسفة إلهية : وتسمى فلسفة ما بعد الطبيعة ، أو العلم الإلهى ، وقد كانت تسمى عند أرسطو ( الفلسفة الأولى ) أو ( ميتافيزيقا ) ؛ وهى التى تبحث عن الوجود المطلق المجرد عن المادة فى وجوده وتصوره ، أو هى بعبارة أخرى : هى التى تبحث عن الموجود الذى لايحتاج إلى المادة لا فى وجوده العينى ولا فى وجوده الذهنى ، كالله ، والروح ، والعقل . . . وغير ذلك من الأشياء التى ليست فى مادة .

٢ ـ فلسفة رياضية : وتسمى العلم الأوسط ، أو العلم التعليمى (وسموها علما تعليميا لأنهم كانوا يستهلون بها التعلم) : وهى التى تحتاج إلى المادة فى وجودها الخارجى دون الذهنى ، وذلك كالعدد : أربعة أوخمسة مثلا ، فإنه يمكن أن تكون فى الخارج من أقلام ، أو كتب ، أوبرتقال ؛ ويمكن أن يتصورها الذهن مجردة عن أية مادة من المواد .

٣ — فلسفة طبيعية : وتسمى العلم الأدنى ، واسمها عند اليونان (فيزيقا) ؛ وهى التى تبحث فى الأشياء التى تفتقر إلى المادة فى وجودها الخارجى والذهنى بحيث لاتوجد فى الخارج ولا تتصور فى الذهن مجردة عن المادة ، وذلك كالإنسان ، فإنه يتكون من مادة معينة هى اللحم والعظم ، ولاسبيل إلى أن يوجد إنسان أو يتصور فى الذهن دون أن يكون قوام وجوده من هذه المادة المعينة وهى اللحم والعظم .

وابن سينا يجعل كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة يشتمل على أصول وفروع ، مما يجعلها فى النهاية تشمل دراسة سائر العلوم الإلهية والكونية ، والرياضية .

أما الفلسفة العملية : فهى تنقسم عنده إلى ثلاثة أقسام أيضا :

١ — الأخلاق الفردية : وتبحث فيما يحقق سعادة الإنسان من حيث هو فرد مستقل عن غيره من الناس ، كالبحث عن الشجاعة والسخاء ، والعفة ، وغيرها من الفضائل التى ينبغى أن يتحلى بها المرء لتحقيق مصلحته وسعادته ، وهذا البحث موجود عند أرسطو فى كتابه : (الأخلاق إلى نيقوماخوس) الذى ترجمه إلى العربية الأستاذ أحمد لطفى السيد .

٢ — سياسة المنزل أو تدبير المنزل ويبحث عما يحقق سعادة الإنسان ومصلحته فى علاقته بمن يتصل بهم فى دوائر اجتماعية ضيقة من زوج وبنين وخدم ، ويمكن الرجوع إلى هذا البحث فى كثير من كتب أرسطو فى تدبير المنزل .

٣ — السياسة المدنية : وتبحث فى مايحقق سعادة جماعة واسعة النطاق ويحفظ مصالحها ، وهذا البحث موجود فى كتاب الجمهورية لأفلاطون ، وكتاب السياسة لأرسطو .

وبهذا ترى أن ابن سينا (وهو الممثل لفلسفة المسلمين أكمل تمثيل) قد تأثر فى تفكيره بأرسطو ، وأن فلاسفة المسلمين بالتالى قد تأثروا أيضا بالفلسفة الإغريقية فى دراسة العلوم وظواهر الكون وشئون الإنسان والمجتمع الإنسانى .

ومع تأثر العرب بالفلسفة اليونانية فى إنتاجهم الفلسفى فقد أظهروا براعة وتفوقا فى طائفة من العلوم : كالكيمياء ، والمعادن ، والطب ، ووظائف الأعضاء ، وكشفوا قوانين وقواعد لم يصل إليها اليونان من قبل ، ثم هم أصحاب الفضل على الغرب بكل ماعملوا من نقل وابتكار ، فلولاهم لدرست مباحث اليونان وفلسفتهم ، فهم بحق مؤسسو المدنية الغربية ، وهم الجسر الذى عبرت منه الفلسفة اليونانية بعد أن اختلطت بأفكار المسلمين وشروحهم وتعليقاتهم إلى إيطاليا وفرنسا وألمانيا بعد أن غربت شمسها فى بلاد الأندلس بعد موت ابن رشد على النحو الذى بيناه فيما سبق .

هذا ولا يفوتنا قبل أن نختم هذا البحث أن نبين أن المسلمين قد تأثروا بالفلسفة فوق ماتقدم فى نواح أخرى غير الإنتاج الفلسفى الذى بيناه لك ، فقد صار إنتاجهم خصبا عميقا فى جميع نواحى

الإنتاج : سواء في الأدب أو العلوم العربية أو الشرعية ، وأصبحنا نرى النثر في الكتابة يقوم على فكر فلسفي عميق وعلى رأى خاص في الحياة، والشعر يصور بعض مبادىء العلوم الكونية ويستخدم نتائجها بعد أن كان خياليا محضا ، والأمثلة على هذا كثيرة في شعر بشار ، وأبي تمام ، والمتنبي ، وأبي العلاء المعرى . كما أن علماء اللغة قد صاروا يؤسسون قواعد النحو والبلاغة على أسس منطقية ويسلكون في التعاريف مسلك الحدود والرسوم ( بالجنس والفصل أو بالخاصة الخ ) ، كما أن المفسرين صاروا يذهبون في تفسيرهم لآيات القرآن إلى آراء قد عرفوها من الفلسفة الطبيعية أو فلسفة ما وراء الطبيعة .

كما أن العلوم التي نشأت في ظل الإسلام الخاص وهي علوم العقيدة والشريعة ، وأعنى بها علم الكلام والفقه وأصول الفقه قد تأثرت هي الأخرى بالفلسفة في كثير من النواحي ، وفوق هذا فقد أثرت الفلسفة في اللغة العربية تأثيراً عظيما ، فقد وثبت هذه اللغة بالفلسفة وثبتها الثانية بعد النهضة الأولى بنزول القرآن ، فدخل فيها كثير من المعاني الاصطلاحية ، والتراكيب الفنية ، والعبارات العلمية فأصبحت لغة الحكمة والكتابة والتأليف ، وسنتناول فيما يلى مدى تأثر الفقه الإسلامى ، ومذاهب المتكلمين بالفلسفة الإسلامية ومناهجها .

# الفقه الإسلامى

## ومدى تأثره بالفلسفة ومناهجها

نشأ التشريع الإسلامى فى عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وكان يقوم على القرآن الكريم والسنة النبوية، وبجانب ذلك كان يعتمد على الرأى من النبي صلى الله عليه وسلم، ومن أهل النظر والاجتهاد من أصحابه، ومعنى الرأى: هو الاعتماد على الفكر الإنسانى فى استنباط الأحكام الشرعية، ويراد به القياس والاجتهاد أيضا.

ولما كان الاجتهاد بالرأى فى الأحكام الشرعية أول بادرة من بوادر النظر العقلى عند المسلمين، وقد نما وترعرع فى ظل القرآن الكريم وفى رعاية الدين، حتى نشأت منه المذاهب الفقهية المتعددة، ونشأ على جنباته علم فلسفى هو علم أصول الفقه، ثم اتصل بالفلسفة اليونانية بعد ذلك فتأثر بها. لذا فقد وجب علينا أن نتكلم عن الرأى فى الإسلام فى نشأته وتطوره لنعرف إلى أى مدى تأثر الفقه الإسلامى بالفلسفة ومناهجها.

### الرأى فى عهد النبي صلى الله عليه وسلم :

وقد ثبت أن النبي عليه الصلاة والسلام قد اجتهد بالرأى فيما لا وحى فيه، وأن الصحابة قد اجتهدوا فى عهد الرسول عليه السلام، وأنه كان يستشيرهم فيما يعرض من أمور المسلمين أمرها، ويطلب إليهم الرأى فيما يستشيرهم فيه، ثم ينزل على رأيهم إن وجده حقا، وأنه كان يرسل

رسله إلى الأماكن النائية فيقضى هؤلاء بكتاب الله ، فإن لم يجدوا فيه الحكم قضوا بسنة رسول الله ، فإن لم يجدوا الحكم فيها أيضا اجتهدوا بآرائهم وقاسوا الأمور على أشباهها ، وقد قال صلى الله عليه وسلم لابن مسعود : « اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما ، فإذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك » . وكان النبى صلى الله عليه وسلم غير بعيد عن الصحابة فهو يفصل بينهم فيما يختلفون فيه من الأحكام فيصوب المصيب ، ويخطىء المخطىء ، وكان مع ذلك ينهاهم عن التفرق والتنازع فى الدين اتباعا لما جاء به القرآن الكريم فى مواضع كثيرة ، مثل قوله تعالى : (ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم) ومثل قوله تعالى : (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعدما جاءهم البينات) ، وقوله تعالى : (وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) .

ويتضح مما تقدم أن أصول التشريع فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم كانت ثلاثة ، وهى : الكتاب ، والسنة ، والرأى .

على أنه مما يجدر ذكره هنا أن الاجتهاد بالرأى فى هذا العهد لم يؤد إلى خلاف له أثر ظاهر فى التشريع ، لأن الجماعة الإسلامية إذ ذاك كانت تأخذ باليسر فى أمرها ، والبساطة فى حياتها ، ولأن الخلاف إذا طرأ كان يرد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيفصل فيه .

والتشريع باعتماده على هذه المصادر الثلاثة كما بينا كان كافيا فى إقامة الدين وسياسة الجماعة الإسلامية فى ذلك الوقت ، تلك الجماعة التى كانت قريبة عهـــد بحياة البداوة ، والتى كانت لاتزال فى أول

الطريق تخطو خطواتها الأولى فى سبيل تكوين دولة ذات حضارة ترى أن الوصول إليها رهن باستقرار نظامها الذى جاء به الإسلام وتثبيت دعائمه .

## الرأى فى عهد الخلفاء الراشدين :

انتهى الأمر على ما ذكرناه فى عهده صلى الله عليه وسلم من ظهور الاجتهاد بالرأى واستعمال القياس فى الوقائع التى لا نص فيها ، وجاء عهد الخلفاء الراشدين فاستمر الحال على ذلك . واتفق الصحابة على استعمال القياس من غير نكير من أحد منهم ، وكان المسلمون حتى وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على تلك الحال التى وصفنا ، فلم يكن بينهم اختلاف له أثر ظاهر فى حياتهم يؤدى إلى تفرقهم ، حتى إذا ما لحق الرسول عليه السلام بالرفيق الأعلى بدأ الخلاف يدب بين المسلمين ، وكان فى أول أمره يدور حول أمور اجتهادية لا توجب إيمانا ولا كفرا ، ثم أخذ هذا الخلاف يشتد على عهد الخلفاء الراشدين حتى انتهى الأمر إلى تحكيم السيف فيما بينهم .

وفى هذا العهد ظهر أصل جديد من أصول التشريع الإسلامى ، ذلك الأصل هو الإجماع وبذلك صارت أصول الأحكام الشرعية أربعة وهى : الكتاب ، والسنة ، والقياس ، والإجماع (أى ما عليه جماعة المسلمين من التحليل والتحريم) .

ويفسر ظهور الإجماع على أنه مصدر من مصادر التشريع بأنه

طور من أطوار الرأى الذى ذكرناه ، ومظهر من مظاهر تنظيمه ، وتنظيم للتشريع والديموقراطية به ، فى دولة أخـــذت فى التطور والخروج من دور البداوة إلى صورة من صور الحكم الديموقراطى المنظم .

وأول من أخذ بالإجماع الخليفتان : أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضى الله عنهما (١) ، فكانا إذا لم يكن لهما علم بالمسألة يستشيران فيها أهل الفتوى من الصحابة (وهم المعتبرون فى الإجماع) ، وقد كان هؤلاء قلة لا يتعذر الاتفاق بينهم (٢) .

ولم يكن يستفتى من الصحابة إلا حملة القرآن الذين قرأوه وكتبوه وفهموا وجوه دلالته ، وعرفوا ناسخه من منسوخه ، وكانوا يسمون ( القراء ) لذلك ، وتمييزا لهم عن سائر الصحابة بذلك الوصف الغريب فى أمة أمية لا تقرأ ولا تكتب (٣) .

الفقه فى عهد الدولة الأموية : ولما انتهى عصر الخلفاء الراشدين وقامت الدولة الأموية ( ٤٠ — ١٣٢ هـ ) كثر المارسون للقراءة والكتابة من العرب ، ودخلت فى الإسلام أمم ليست أمية ، حينئذ

---

(١) راجع حـ ١ من كتاب إعلام الموقعين لابن القيم ص ٧٠ - ٧١ ، وفجر الإسلام للدكتور أحمد أمين ص ٢٨٧ - ٢٨٨ .
(٢) راجع اعلام الموقعين حـ ١ ص ١٣٠ لمعرفة المفتين من الصحابة .
(٣) التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبدالرازق ص ١٩١ .

أصبح لفظ القراء ليس غريبا ، ومن ثم فإنه لايصلح لتميـــيز أهل الفتوى ومن يؤخذ عنهم الدين ، لذلك استعمل لفظ ( العلماء ) بدلا من لفظ القراء ، للدلالة على حملة القرآن ورواة السنن والآثار ، كما استعمل لفظ ( الفقه ) للدلالة على استنباط الأحكام الشرعية بالنظر العقلى فيم لم يرد فيه نص من كتاب ولا سنة ، وسمى أهل هذا الشأن ( بالفقهاء ) .

وضع اسم ( الفقه ) إذن فى عهد الدولة الأموية ، غير أن مسائل الفقه لم تدون حتى عهد عمر بن عبد العزيز ، وذلك لأن الصحابة والتابعين كانوا يكرهون كتابة العلم وتخليده فى الصحف ، خوفا من أن يتخذ مع القرآن كتاب يضاهى به فينكب الناس عليه ويتركوا كتاب الله ، وحتى لا يتكل الناس على كتابة مايكتب فيقل الحفظ ، ولكن العلم والفقه بعد موت الصحابة والتابعين قد انتقلا إلى الموالى وحينئذ تضاءلت الرغبة فى حظر التدوين ، ومال المسلمون إلى تدوين العلم وخصوصا بعد شيوع رواية الحديث ، وقلة الثقة ببعض الرواة ، وظهور الكذب فى الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لأسباب سياسية أو مذهبية ؛ فمن أجل هذا ، وحذرا من ضياع العلم بموت الصحابة والتابعين ، كتب عمر بن عبد العزيز إلى عامله بالمدينة ( أبى بكر بن محمد بن عمرو بن حزم ) كتابا قال له فيه : « انظر ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أو سنته فاكتبه ، فإنى خفت دروس العلم وذهاب العلماء » .

ومنذ ذلك الوقت ظهرت مخايل نهضة فى التشريع الإسلامى حيث دونت بعض السنن وبعض المسائل ، وأقدم ماعرف من المصنفات الفقهية يرجع إلى الشيعة الزيدية ، فقد كتب زيد بن على ( المتوفى سنة ١٢٢ ﻫ ) مختصرا فى الفقه سماه « مجموعة زيد بن على » ، وبذلك كان الشيعة أسرع إلى تدوين الفقه من سائر المسلمين ، ولم يكن الفقه إذ ذاك قد عرف بين الناس الانتساب إلى فقيه معين ، كما لم يكن معناه قد حدد تحديدا واضحا .

## فى عهد الدولة العباسية :

ولما قامت الدولة العباسية منذ عام ١٣٢ ﻫ شجع الخلفاء الحركة العلمية وأمدوها بسلطانهم فانتعشت العلوم والمعارف، ونهضت العلوم الشرعية من بينها ، لأن الدولة العباسية كانت ترى وجوب ضبط أمور الدولة على منهاج شرعى ، وأدى ذلك إلى جمع الأحكام الشرعية ، وتدوينها وترتيبها .

حينئذ تطور الفقه من معناه الأصلى ، وهو الاستنباط من الأدلة التى ليست نصوصا ، وصار المعنى الذى يتبادر الى الذهن من كلمة فقه - كما يقول الشوكانى فى كتاب إرشاد الفحول - : هو العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ؛ والمراد من الأدلة التفصيلية ما كان نصا أو رأيا وسمى أهل هذا الشأن ( بالفقهاء ) .

## أهل الرأى وأهل الحديث :

وصار المؤلفون من الفقهاء يكتبون مؤلفاتهم فى الفقه على هذا

المعنى ، وقد انقسموا إلى فريقين : أهل الحديث ، وأهل الرأى . فأهل الحديث هم الذين يقفون عند ظواهر النصوص بدون بحث فى عللها وقلما يفتون بآرائهم ؛ وأهل الرأى هم الذين يبحثون عن علل الأحكام وربط المسائل بعضها ببعض ، ولا يحجمون عن الرأى إذا لم يكن عندهم أثر ، وكان أكثر أهل الحجاز أهل حديث ، وأكثر أهل العراق أهل رأى .

كان أهل الحديث إذن يقفون عند السنة لا يتعدونها ، وينقبضون أن يقولوا بآرائهم فيما فيه سنة وما ليس فيه سنة . ولا يحكمون العقل فى شىء من ذلك ، ويرون أنه ليس هناك مصالح منضبطة اعتبرها الشرع فى تشريعه ، يرجعون إليها عند الفتيا ، كأنه لا رابطة بين الأحكام الشرعية .

أما أهل الرأى من فقهاء العراق ، وبعض فقهاء المدينة فإنهم كانوا يستندون أيضاً فى فتاواهم إلى الكتاب والسنة ، إلا أنهم فهموا أن الشريعة لا بد أن تكون لها مصالح مقصودة التحصيل ، من أجلها شرعت ، وصح لديهم اعتبار هذه المصالح فجعلوها أساساً للاستنباط فيما لم يروا فيه كتاباً ولا سنة ، ولهم فى صحابة الرسول الذين قاسوا فى كثير من المسائل أسوة حسنة .

وقد كان من آثار أهل الرأى فى الفقه أنهم رتبوا أبوابه ، وأكثروا من جمع مسائله فى الأبواب المختلفة ، وأنهم أكثروا من القياس فيه ، لأن الحديث كان قليلا فى العراق ؛ وكان فى مقدمة أهل

الرأى الذين ألفوا على هذا المنهاج : أبو حنيفة النعمان بن ثابت المتوفى سنة ١٥٠ هـ الذى يعتبر أبا لمذهب أهل العراق :

ولما دون أهل الحديث الفقه دونوه كما دونه أهل الرأى فى أبواب مرتبة ، وفصول منظمة ، إلا أن اعتمادهم كان على السنة أكثر من اعتمادهم على الرأى ، بل كانوا يعتبرون الرأى ضرورة لا يلجأون إليها إلا على كره وعلى غير اطمئنان ، وكان إمام أهل الحديث ، مالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩ هـ ، وهو الذى كتب (الموطأ) وأودعه أصول الأحكام من الصحيح المتفق عليه ، ورتبه على أبواب الفقه .

الشافعى :

وبينما الأمر على ما ذكرنا من قيام نهضة تشريعية تهدف إلى الوفاء بحاجة المسلمين من تنظيم دستور يقوم على أحكام الإسلام، ومن ظهور فريقين من الفقهاء يقومان بهذا التنظيم ، وهما : أهل الرأى ، وأهل الحديث ، ظهر محمد بن إدريس الشافعى المتوفى سنة ٢٠٤هـ، وقد درس الفقه فى أول أمره على أهل الحديث بمكة والمدينة ، ولقى الإمام مالكا ودرس عليه مذهبه ؛ ثم ذهب إلى العراق ، وأقام فيه زمنا ليس بالقصير ، تمكن فيه من دراسة كتب محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة، كما درس كتب غيره من أهل الرأى بالعراق ؛ وقد كان فى أول أمره متأثرا بمذهب أهل الحديث ـ لذلك كتب فى الفقه أولا مذهبه القديم يرد فيه على أقوال محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة ؛ ثم غادر بغداد وحضر إلى مصر بعد أن كان قد تأثر بمذهب أهل الرأى ، فلذا أخذ

يؤلف الكتب ويرد فيها على الإمام مالك أيضا،كما رد على الحنفية من قبل ؛ ولما استقر به المقام فى مصر وضع مذهبه الجديد الذى يدل على عبقريته ، وتظهر فيه شخصيته الفذة ، وعقليته القوية الممتازة .

وكانت دراسات الفقه قبل الشافعى لاتعنى إلا بجمع المسائل وترتيبها ، وردها إلى أدلتها التفصيلية ، خصوصا عند ماتكون أدلتها نصوصا ، يستوى فى ذلك أهل الرأى وأهل الحديث .

ولكن الشافعى ـ وقد درس المذهبين ـ لاحظ مافيهما من نقص بدا له أن يكمله،وأخذ ينقض التعريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متحد فى طريق الاستنباط .

وبذلك اتجه بالفقه اتجاها جديدا ، هو اتجاه العقل العلمى الذى لايكاد يعنى بالجزئيات والفروع ، بل كان يعنى بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها،وذلك من غير شك هو النظر الفلسفى الذى يعنى فيه بالأمور الكلية التى تندرج تحتها سائر الجزئيات .

وبذلك يعتبر الشافعى أول من وجه الدراسات الفقهية إلى ناحية علمية ، وهو أول من وضع فى العلوم الدينية مصنفا على منهج علمى بوضعه علم أصول الفقه ، فوضع بذلك قانونا كليا يرجع إليه فى معرفة مراتب أدلة الشرع .

يقول جولد زيهر فى دائرة المعارف الإسلامية فى مقالته عن كلمة ( فقه ) : « وأظهر مزايا محمد بن إدريس الشافعى أنه وضع نظام الاستنباط الشرعى فى أصول الفقه ، وحدد مجال كل أصل من هذه

الأصول ، وقد ابتدع فى رسالته نظاما للقيـــاس العقلى الذى ينبغى الرجوع إليه فى التشريع من غير إخلال بالكتاب والسنة من الشأن المقدم ، ورتب الاستنباط من هـذه الأصول ، ووضع القواعد لاستعمالها بعد ما كان جزافا » .

ويقول ابن خلدون فى مقدمته متحدثا عن علم الأصول: « واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة فى الملة ، وكان السلف فى غنية عنه، بما أن استفادة المعانى من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية ، وأما القوانين التى يحتاج إليها فى استفادة الأحكام خصوصا فمنهم أخذ معظمها . وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم بهم ، فلما انقرض السلف ، وذهب الصدر الأول ، وانقلبت العلوم كلهـــا صناعة ، كما قررنا من قبل ، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هـذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة ، فكتبوها فنا قائما برأسه ، سموه ( أصول الفقه ) ، وكان أول من كتب فيه الشافعى رضى الله عنه ، أملى فيه (رسالته) المشهورة ، تكلم فيها عن الأوامر والنواهى ، والبيان والخبر ، والنسخ ، وحكم العلة المنصوصة من القياس . ثم كتب فقهاء الحنفية فيه ، وحققوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها ، وكتب المتكلمون أيضا كذلك ، إلا أن كتابة الفقهاء فيها أمس بالفقه ، وأليق بالفروع ، لكثرة الأمثلة منها والشواهد ، وبناء المسائل فيها على النكت الفقهية ، والمتكلمون يجردون صور تلك

المسائل على الفقه ، ويميلون إلى الاستدلال العقلى ماأمكن لأنه غالب فنونهم ، ومقتضى طريقتهم (١) » .

تطورت دراسة الفقه إذن كما رأيت ، فمن دراسة مسائل وجزئيات ، إلى وضع قواعد كلية تنضبط بها الجزئيات ، وكان هذا التطور الهائل على يد الإمام الشافعى المولود سنة ١٥٠ ﻫ فى عهد الدولة العباسية ، وقد عاصر حركة النهضة العلمية فى هذا العهد بما فيه من ابتكار ونقل للعلوم والفلسفة ، فتأثر بهذه البيئة العلمية تأثرا ظهر فى إنتاجه العلمى ، وجعله يبتكر علم الأصول ، ويضع فيه الأبواب والفصول ، فى مؤلفه المسمى : ( الرسالة ) ، ثم سار فى هذا الطريق معاصروه ومن جاء بعده من العلماء من فقهاء ومتكلمين ، وتناولوا هذه الرسالة بالشرح والتعليق ، وكان شراح هذه الرسالة تغلب عليهم نزعة الفقه إن كانوا من الفقهاء ، وتغلب عليهم نزعة الكلام إن كانوا من علماء الكلام ، ثم كثر المؤلفون فى هذا العلم ، ( وعنى الناس بطريقة المتكلمين فيه ، وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين (٢) ، والمستصفى للغزالى ، وهما من الأشعرية ، وكتاب العهد لعبد الجبار (٣) ، وشرحه المعتمد لأبى

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٣٠٩ .

(٢) إمام الحرمين : هو أبو المعالى عبد الملك بن أبى عبد الله بن يوسف ابن محمد الجوينى الشافعى المتوفى سنة ٤٧٨ ﻫ « ١٠٨٥ م » .

(٣) هو القاضى أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمذانى الأسدآبادى شيخ المعتزلة فى عصره ، توفى سنة ٤١٥ ﻫ « ١٠٢٤ م » .

الحسين البصرى (١) ، من المعتزلة ) (٢) .

ومنذ أن وضعت رسالة الشافعى فى علم أصول الفقه ، واشتغل بهذا العلم الفقهاء والمتكلمون ، ظهرت آثار الفلسفة والمنطق اللذين كانت تعج بهما البيئة العلمية إذ ذاك ، فى الفقه وأصول الفقه ، وأهم هذه الآثار ما يأتى :

١ — اتجاه الفقهاء إلى المنطق يستمدون منه قوانينه وقواعده فى وضع التعريفات بالحدود والرسوم ، واستخدامهم فى ذلك ( الجنس والفصل والخاصة ) ، ثم استعمالهم للقياس بأنواعه وأشكاله وضروبه وشروطه وقضاياه ، فى استنباط الأحكام الفقهية مما جعل لتلك الأحكام أهمية كبرى ، ونالت بذلك أعظم قسط من الاحترام والإجلال فى نظر علماء الغرب فى العصر الحديث .

٢ — ذلك الأسلوب الذى طرأ على مناقشات علماء الفقه وأصول الفقه ، والذى يستخدمون فيه الحوار الجدلى المشبع بصور المنطق ومعانيه ، حتى ليخيل إليك وأنت تقرؤه أو تسمعه أنه حوار فلسفى على الرغم من اعتماده على النقل أولا وبالذات ، واتصاله بأمور شرعية خالصة .

---

(١) هو محمد بن على الطيب أبو الحسين المتكلم البصرى المعتزلى توفى سنة ٤٣٦ هـ ، ١٠٤٤ م .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٣١٩ .

وهكذا ترى أن علم الفقه قد نشأ وليدا فى حضانة الإسلام ، وأن الرأى فى استنباط الأحكام قد نشأ فى التشريع الإسلامى منذ عهد النبي عليه الصلاة والسلام ، ومن قبل أن يفتح المسلمون بلادا أخرى وراء الجزيرة العربية ، لكنه بعد ذلك كان فى تدوينه ، وتفريعه ، وضبط قواعده موضعا للتأثر بعناصر خارجية ، حتى لقد انتهى علم أصول الفقه بأن جمع من مباحث المنطق والفلسفة والكلام شيئا ليس بالقليل .

## علم الكلام

### ومدى تأثره بالفلسفة ومناهجها

يعرّف علم الكلام - كما جاء فى كتاب المواقف لعضد الدين الإيجى (١) : « بأنه علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد : ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية : المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام ، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام » .

وبيّن من هذا التعريف أن ثمرة علم الكلام هى إثبات العقائد الدينية على الغير ، وأن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها ، وإن كانت مما يستقل العقل فيه ، ومن ثم فلا يجوز حمل الإثبات هنا

---

(١) المتوفى سنة ٧٥٦ هـ « ١٣٥٥ م »

على التحصيل والاكتساب ، إذ يلزم منه أن يكون العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ، وثمرة له ؛ وإذن فعلم الكلام يتضمن العقائد الدينية ، كقولنا : الله عالم ، وقادر ، وسميع ، مثلا ؛ وهذه يجب حتى تكون معتدا بها أن تكون متلقاة من الدين الإسلامى الذى جاء به محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله ، كما يتضمن هذا العلم أيضا إقامة الأدلة على إثبات هذه العقائد على الغير وإلزامها إياه بإيراد الحجج ودفع الشبه .

وهذا التعريف يتفق مع غيره من سائر تعريفات علم الكلام، على أن هذا العلم يعتمد على البراهين العقلية فيما يتعلق بالعقائد التى يجب الإيمان بها ، لذا وجب علينا أن نتتبع هذا المعنى ، وهو البحث فى العقائد الإسلامية اعتمادا على العقل منذ نشأة الإسلام ، ثم نتابع تطوره فى العصور المختلفة ، لنرى مدى تأثر علم الكلام بالفلسفة ومناهجها .

العقائد فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم :

لم يكل الله الناس إلى عقولهم فى شئون العقيدة فيختلفوا ، وتتفرق بهم السبل ، بل بعث الله النبيين إلى الناس ، وأوحى إليهم دينه الحق ، وهو عبارة عن الأصول التى لا تتبدل بالنسخ ، ولا تختلف باختلاف الرسل ، وفى هذا المعنى يشير قول الله تبارك وتعالى : (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ) ، هذا

القدر من الدين ، وهو مايتعلق بالعقيدة واحد،أوحى الله به إلى جميع الأنبياء والرسل ، وهوهدى أبدا ، أما الشرائع العملية التى جاءت بها الأديان السماوية فهى مختلفة متفاوتة بين الأنبياء والمرسلين ، وهى هدى مالم تنسخ ، فإذا نسخت لم تبق هدى .

وقد بعث الله نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم بدين وشريعة ، أما الدين فقد استوفاه الله فى كتابه الكريم ووحيه ، وأما الشريعة فقد استوفى أصولها ، ثم ترك للناس النظر الاجتهادى فى تفصيلها ؛ وكان رسول الله يدعو إلى الوحدة التى جاء بها الإسلام ، وينهى عن التفرق والاختلاف ، وقد جادل القرآن مخالفيه من أرباب الديانات ردا على شبهاتهم التى كانوا يثيرونها حول الإسلام ، ولكنه كان لا يمد فى حبل الجدل ، بل يدعو إلى الأخذ بالحسنى ، ويأمر بالدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة ، وألا نجادل أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن .

وكان لهذه التعاليم أثرها فى نفوس المسلمين ، إذ وجهتهم إلى الاتحاد والألفة ، وكرهت إليهم الجدال فى أصول الدين حتى لاتتفرق كلمتهم ، وتذهب ريحهم .

وعلى ذلك مضى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون على عقيدة واحدة لم يقع بينهم خلاف حول العقيدة ، لأنهم أدركوا زمان نزول الوحى ، وشرف صحبة النبي ، وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والأوهام .

وقد فهم الصحابة رضوان الله عليهم ما جاء فى القرآن عن الله فهما ثلجت به نفوسهم ، واطمأنت إليه أفئدتهم ، ولذا فقد سكتوا عن الكلام فى الصفات ، ولم يفرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل ، وإنما أثبتوا لله الصفات التى جاء بها القرآن الكريم من العلم والقدرة ، والحياة والإرادة، والسمع والبصر، والكلام والجلال والإكرام . . . وغير ذلك من صفات الكمال ، وكذا أثبتوا ما أطلقه الله تعالى على نفسه الكريمة من الوجه واليدين والجنب ونحو ذلك مع نفى مماثلة المخلوقين ، فأثبتوا ذلك بلا تشبيه ، ونزهوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض أحد منهم إلى تأويل شىء ، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت ، ولم يكن عند أحد منهم مايستدل به على وحدانية الله تعالى ، وعلى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم سوى كتاب الله ، ولا عرف أحد منهم شيئا من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة .

وفى عهد الخلفاء الراشدين :

كان أمر العقائد على ما كان عليه فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، غير أنه قد حدث خلاف بين المسلمين حول أمور اجتهادية عملية ، ولكنها للأسف كانت أساسا لخلافهم حول العقائد ، فقد اختلفوا فى ( مسألة مرتكب الكبيرة ) وهل هو مؤمن أم كافر ؟ كما اختلفوا فى بيان حقيقة الكفر والإيمان ، وفى تحديد معنى الصغائر والكبائر إلى غير ذلك مما اختلفت عليه فرق المسلمين التى ظهرت فى

ذلك الوقت ، وهى فرق : الشيعة والخوارج والمرجئة ، مما أسلفناه لك فيما تقدم [١]

## العقائد فى عهد الدولة الأموية ( ٤١ هـ — ١٣٢ هـ ) :

وفى هذا العهد ظهر جماعة ( القدرية ) ، وهم الذين كانوا يخوضون فى القدر والاستطاعة ، كمعبد الجهنى [٢] . وغيلان الدمشقى [٣] ، وجعد ابن درهم [٤] ، كما ظهر فى هذا العهد أيضا طائفة تكفر مرتكب الكبيرة ، وطائفة أخرى تقول : لا يضر مع الإيمان كبيرة ، كما ظهرت طائفة المعتزلة التى تقول بالمنزلة بين المنزلتين ( الكفر والإيمان ) .

فأنت ترى من ذلك أن الخلاف قد بدأ حول أمور اجتهادية ، ثم تولدت منها مسائل اعتقادية ، كانت موضع جدال وتنازع بين فرق المسلمين ، وقد ظهر علم الكلام على أيدى هذه الفرق خصوصا على أيدى المعتزلة وعلى رأسهم واصل بن عطاء ( ٨٠ - ١٣١ هـ ) وفى هذا العهد خطا التدوين فى علم الكلام خطوته الأولى ، ولم يصل إلينا شىء من مؤلفات هذا العهد .

---

(١) راجع ص ١١٧ وما بعدها من كتابنا هذا .

(٢) صلبه عبد الملك بسبب مقالته فى القدر سنة ٨٠ هـ .

(٣) صلبه هشام بن عبد الملك المتوفى سنة ١٢٥ هـ بباب دمشق .

(٤) كان الجعد مؤدبا لمروان بن محمد وابنه ، وقتله هشام بن عبد الملك فى خلافته بعد أن حبسه طويلا .

العقائد فى عهد الدولة العباسية :

قامت هذه الدولة سنة ١٣٢ هـ ، وفى صدر هذا العهد ظهر التدوين وألفت الكتب فى علم الكلام ، إذ ألف فيه أهل الفرق مثل واصل ابن عطاء الذى ألف كتاب المنزلة بين المنزلتين ، وكتاب الفتيا ، وكتاب التوحيد ؛ ومثل عمرو بن عبيد المتكلم المعتزلى المتوفى سنة ١٤٢ هـ ، الذى ألف كتابا فى الرد على القدرية ، وكبعض متكلمى الشيعة مثل : هشام بن الحكم المتوفى بعد نكبة البرامكة فقد كتب كتبا فى الإمامة فى الرد على المعتزلة وغيرهم ، وألفت فى هذا العهد كتب فى العقائد لأهل السنة مثل كتاب الفقه الأكبر لأبى حنيفة النعمان المتوفى سنة ١٥٠ هـ . . . وغيرها (١) .

وفى هذا العهد أيضا ترجمت كتب المنطق والفلسفة ، فبدأت ترجمة المنطق فى عهد الخليفة المنصور ، ثم وصلت الترجمة إلى قمتها فى عهد الخليفة المأمون حيث ترجمت الفلسفة الإلهية ، والفلسفة الأخلاقية ، وسائر الكتب الفلسفية على النحو الذى بيناه لك عند الكلام على الترجمة .

وقد كان من الطبيعى أن يعرف المعتزلة هذه الفلسفة ، وكان

---

(١) راجع كتاب التمهيد فى الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٢٨٨ .

طبيعيا أيضا أن يشتغلوا بها ويستخدموها فى جدلهم ودفاعهم عن الإسلام ، فهم فى وسط تكتنفه الفلسفة من جميع نواحيه ، إذ أن خصماءهم فى الدين يعرفون الفلسفة ، ويعتمدون عليها كسلاح يشهرونه فى وجه مناظريهم ويستخدمونه لإفحام معارضيهم ، وقد أضحت كتب الفلسفة بعد الترجمة فى متناول أيديهم ، والحاجة إليها ماسة للدفاع عن دينهم والذود عن عقيدتهم .

لذا نجد المعتزلة بعد أن ترجمت كتب الفلسفة يتلقف زعماؤهم هذه الكتب لينقعوا بها غلتهم ، ويرووا بها ظمأهم ، فأبو الهذيل العلاف ، وإبراهيم النظام ( وهما من شيوخ المعتزلة ) قد وردا وردها ، وكرعا من حياضها ، وانكبا عليها يدرسانها فى لهفة وشغف ، ويهضمان مسائلها فى لذة وطرب ، ثم سار من جاء بعدهما على هذا السنن ، فدرسوا الفلسفة ، وعرفوا ألفاظها ومصطلحاتها ، ووقفوا على آرائها ونظرياتها فى الطبيعة ، واللاهوت، والمنطق ، ثم استخدموا ذلك كله لتأييد عقيدتهم ، ومنازلة خصومهم من أرباب الديانات الأخرى ، ودعوتهم إلى الدخول فى دينهم ، فكان من ذلك أن نشأ علم التوحيد على النمط الفلسفى ، إذ دخل فى علم التوحيد مصطلحات جديدة ، وأبحاث جديدة كالجوهر والعرض .... وغيرهما ، واختلطت على أيديهم مناهج الفلسفة بمنهج علم التوحيد ، واشتبكت مسائلها بمسائله ، ومنذ ذلك الحين وضع المعتزلة اسما خاصا لهذا العلم وأسموه : بعلم الكلام ، وفى هذا يقول الشهرستانى : «ثم طالع بعد

ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون ، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام ، وأفردتها فنا من فنون العلم وسمتها باسم الكلام »(١) .

وإذا كان للمعتزلة أثر كبير فى تدوين علم الكلام وإقامة دعائمه حين وضعوا كثيرا من مسائله التى تمخضت عنها أصولهم وفروعهم الكلامية فى ذات الله وصفاته وصلته بمخلوقاته ، وأفعال العباد وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب .

نعم ، إذا كان للمعتزلة أثر كبير فى هذه النواحى الموضوعية فى علم الكلام فقد برز أثرهم أيضا فى ناحيته المنهجية ، حيث اعتمدوا على العقل ، واستخدموا الأدلة المنطقية ، واستعانوا بالأفكار الفلسفية ، وأيدوا آراءهم بالأدلة النقلية ، وأولوا منها مالا يتفق وما أدى إليه الدليل العقلى ، وكانت غايتهم من هذا كله تأييد العقائد الدينية والدفاع عنها ، وصد هجمات أرباب الديانات الأخرى الذين هاجموا الإسلام إذ ذاك ، وكادت هجماتهم تقتلع الإسلام من أصوله ، لولا أن وقف أمامهم المعتزلة هذا الموقف القوى الحاسم الذى يحفظه لهم التاريخ ، ولهذا يقول أبو الحسين الخياط عن المعتزلة: « إنهم الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ، ووضع الكتب عليهم إذ شغل أهل الدنيا بلذتها وجمع حطامها »(٢) .

---

(١) راجع الملل والنحل للشهرستانى جـ ١ ص ٣٢ .
(٢) الانتصار للخياط المعتزلى ص ٤١ .

ومنذ عهد المعتزلة أصبح علم الكلام مزيجا من الدين والفلسفة، ومن الوحى والمنطق، وبقى علم الكلام هكذا إلى اليوم إذ استمد أهل السنة من المعتزلة فى كل باب عند الخوض فى هذه المسائل، كما هو معروف عن الإمام الأشعرى (١) أنه أحد تلاميذ الجبائى المعتزلى (٢) قبل ظهوره بمذهبه، وقد استمر على مذهب الاعتزال نحوا من أربعين سنة، ثم رجع عن هذا المذهب، وأعلن تبرأه منه، وأخذ يرد على المعتزلة ويفند آراءهم، ونازلهم فى ميادين الجدل والمناظرة، منازلة اعتمد فيها على دليل العقل كما اعتمد عليه المعتزلة من قبل، لأنه رأى أن هذه هى الوسيلة المثلى للذب عن عقيدةالسلف وما كان عليه صحابة رسول الله عليه وسلم.

ثم جاء أنصار مذهب الأشعرى بعد ذلك يثبتون عقائدهم بالعقل تدعيما لها ومنعا لإثارة الشبه حولها، ووضعوا المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والأنظار، مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء وأن العرض لايقوم بالعرض وأنه لايبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعلوا هذه القواعد تبعا للعقائد فى وجوب الإيمان بها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وهـــذه

(١) هو الإمام أبو الحسن الأشعرى إمام أهل السنة المتوفى سنة ٣٢٤ هـ «٩٢٦م».

(٢) الجبائى أحد أئمة المعتزلة توفى عام ٣٠٣ هـ «٩١٥»، وكان الجبائى أستاذا للأشعرى قبل أن ينتقل هذا عن مذهب الاعتزال.

الطريقة هى المسماة : بطريقة المتقدمين ، وعلى رأسها أبو بكر الباقلانى المتوفى سنة ٤٠٣ ﻫ ( ١٠١٣ م ) ، وإمام الحرمين أبو المعالى الجوينى المتوفى سنة ٤٧٨ ﻫ ( ١٠٨٥ م ) من بعده ، ولم يكن المنطق يومئذ منتشرا فى الملة لاعتباره جزءا من أجزاء الفلسفة يجرى حكمها عليه ويتحرج منه كما يتحرج منها .

ثم مارس أتباع الأشعرى المنطق وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية ، وراعوا فى استدلالاتهم ومناظراتهم قواعده ، وقرروا أن بطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول الذى يمكن أن يثبت بدليل آخر ، فصارت هذه الطريقة مباينة للطريقة الأولى ، وسميت : طريقة المتأخرين .

وأول من كتب فى الكلام على هذا المنحى الغزالى ، وفخر الدين الرازى (١) .

وبعد ذلك توغل المتكلمون فى مخالطة كتب الفلسفة لكتب علم الكلام ، والتبس عليهم شأن الموضوع فى العلمين فحسبوه واحدا ، واختلطت مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر كما فعل البيضاوى المتوفى سنة ٦٩١ ﻫ ( ١٢٨٦ م ) فى ( الطوالع ) ، وعضد الدين الإيجى المتوفى سنة ٧٥٦ ﻫ

---

(١) عاش بين سنتى ١١٤٩ ، ١٢٠٩ م .

( ١٣٥٥ ) م فى كتاب ( المواقف ) ، (١) .

هذا وقد حدث بعد ذلك اتجاه مقاوم لاتجاه الأشاعرة فى خلط مسائل علم الكلام بالفلسفة ، وذلك بنهوض ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ( ١٣٢٧ م ) هو وتلميذه ابن القيم المتوفى سنة ٧٥١ هـ لإحياء مذهب السلف على طريقة الحنابلة .

هذا ولا يزال مذهب الأشاعرة هو السائد فى العالم الإسلامى إلى يومنا هذا .

وإلى هنا قد انتهينا من الكلام على ما أردناه ، والحمد لله فى البدء والختام ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير الأنام ، وعلى آله وأصحابه أعلام الهدى ومصابيح الظلام ؟

(١) راجع مقدمة ابن خلدون تحت عنوان « علم الكلام » من صـ ٢٢١ وما بعدها ، وراجع أيضا التمهيد للفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق صـ ٢٩٤ .

# الخطأ والصواب

| ص | س | خطأ | صواب |
|---|---|---|---|
| ١٤ | ٢ | تلميذ | تلميذه |
| ١٦ | ١٠ | ويثقدون | وينقدون |
| ١٧ | ١٢ | الفلاسفة | والفلاسفة |
| ٢٣ | ١٠ | المراد العلم | المراد بها العلم |
| ٢٣ | ١١ | والإدراك | والإدراك |
| | | غير | لاغير |
| ٢٧ | ٥ | ديوجيين | ديوجين |
| ٣٠ | ٩ | فيه علم | فيه من علم |
| ٣٠ | ١٦ | نضل | فضل |
| ٣٧ | ١١ | لجميح | لجميع |
| ٣٩ | ١٣ | صل | أصل |
| ٥٣ | ١٣ | قايله | قابلة |
| ٥٣ | ١٠ | مساوياً | مساو |
| ٥٥ | ١٣ | معانى | معان |
| ٩٥ | ١٢ | أو يعلمها | أن يعلمها |
| ٩٨ | ١٥ | تفكير | تفكيره |
| ١٠٩ | ٨ | ونحي | ونحيا |
| ١١٥ | ٢ | ويسألونك | يسألونك |
| ١١٥ | ٢ | ويسألونك | بسألونك |
| ١١٦ | ١ | من يشاء من عباده | من يشاء |
| ١٣٣ | ١٣ | مكتوبة وفى | مكبوتة فى |
| ١٣٤ | ٩ | كما حدث فى | كما حدث ذلك |
| ١٤٦ | ١٩ | مخلتفة | مختلفة |
| ١٥٨ | ٨ | بذاتن | بذاتى |
| ١٦٦ | ٣٠ | الاسلامى | الإسلام |
| ٢٠٧ | ٣ | الصفة | الصفة |
| | | الخارجية | الخاصة |
| ٢٢٨ | ١٥ | فالفعل | فالعقل |
| ٢٣٨ | ١٥ | قامى | قاسى |
| ٢٦٧ | ٤ | فكره | فكرة |
| ٢٧٠ | ٨ | للحدوث | للحوادث |
| ٢٨٣ | ١٥ | الذان | اللذان |
| ٢٨٦ | ١٤ | الأعلاق | الأعراق |
| ٢٩٤ | ١٠ | أطلع بطانته | اطلع على بطانته |
| ٣٢٦ | ١٨ | ورأى | وأرى |
| ٣٣٥ | ٢٠ | للداخين | للداخلين |

# الفهرس

( تم الفهرس )


Bibliotheca Alexandrina
04229605